IOAN

DAMASCHIN

DESPRE CELE DOUĂ VOINȚE ALE LUI HRISTOS

BIBLIOTECA PATRISTICA

ANASTASIA

BIBLIOTECA PATRISTICA

BIBLIOTECAPATRISTICĂ

2 SERIA PĂRINŢI GRECI 2

Concepţia grafică: Doina DUMITRESCU

Editor: Sorin DUMITRESCU

Str. Părintele Galeriu 13, sector 2, Bucureşti, tel./fax: 2109530, 2116745

e-mail: anastasia@fx.ro, www.anastasia.ro

ISBN: 973-682-080-7

SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN

Despre cele două voinţe ale lui Hristos

traducere din limba greacă de
pr. Olimp N. Căciulă

postfaţă de
pr. John Meyendorff

cronologie, note, bibliografie şi indici de
Bogdan Tătaru-Cazaban

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
IOAN DAMASCHIN, sf.
Despre cele două voinţe ale lui Hristos / Sfântul Ioan Damaschin; trad.: pr. Olimp Căciulă; ed.: Bogdan Tătaru-Cazaban; postf.: John Meyendorff. - Bucureşti: Editura Anastasia, 2004
Bibliogr.
Index
ISBN 973-682-080-7

I. Căciulă, Olimp (trad.)
II. Tătaru-Cazaban, Bogdan (ed.)
III. Meyendorff, John (postf.)

CUPRINS

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Imnograf neîntrecut, autor de sinteze dogmatice, Sfântul Ioan Damaschin este cunoscut mai ales datorită tratatelor scrise în apărarea cinstirii icoanelor, chipul său fiind adeseori întâlnit în frescele din bisericile ortodoxe. *Despre cele două voinţe ale lui Hristos* este cea mai răspândită lucrare hristologică a sa, în care formulează învăţătura de credinţă ortodoxă împotriva ereziilor monoenergetismului şi monotelismului, întemeindu-se mai ales pe scrierile Părinţilor Capadocieni şi pe cele ale Sfântului Maxim Mărturisitorul. Tradus pentru prima dată în limba română de pr. Olimp N. Căciulă în 1938, după ediţia din *Patrologia graeca*, textul pe care îl publicăm în colecţia noastră este integral revizuit, la nivelul lexicului şi al sintaxei, şi însoţit de un aparat critic care îşi propune reliefarea surselor gândirii Sfântului Ioan Damaschin şi explicitarea unor pasaje mai dificile. Am păstrat titlurile de capitole, date de pr. Olimp N. Căciulă, traducerea citatelor biblice, precum şi trimiterile sale de cele mai multe ori la scrierile Sfântului Grigore din Nazianz, pe care le-am marcat prin *n. trad.*, eliminând transcrierea titlurilor din limba greacă. Acolo unde am consultat ediţii critice moderne ale aceloraşi texte, am trecut referinţele între paranteze. În privinţa cronologiei, dificil de stabilit dată fiind lipsa documentelor, am urmat sinteza recentă a lui Andrew Louth, *St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology* (Oxford University Press, 2002,

pp. 3-28), iar pentru contextul general al operei, *Histoire du christianisme*, vol. IV, Paris, Desclée, 1993. Postfaţa semnată de pr. John Meyendorff este un capitol preluat din lucrarea *Hristos în gândirea creştină răsăriteană*, tradusă de pr. prof. Nicolai Buga la Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române. Mulţumesc domnului Aurelian Marinescu, directorul EIBMBOR, pentru amabilitatea de a ne fi acordat dreptul de a prelua acest text. De asemenea, Marilenei Vlad pentru răbdarea şi precizia cu care a confruntat mai multe pasaje dificile cu originalul grec. În alcătuirea bibliografiei, un sprijin preţios mi-a fost acordat de Mihail Neamţu, care mi-a trimis cu promptitudine referinţe esenţiale.

B.T.-C.

CRONOLOGIE

650 Ioan, al cărui nume arab era Mansur ibn Sarjun, se naşte într-o familie arabă bogată şi influentă din Damasc. Bunicul, Mansur ibn Sarjun, şi tatăl, Sarjun ibn Mansur, avuseseră funcţii importante în administraţia financiară a împăraţilor bizantini, iar după 635 a califilor.

Ioan primeşte o educaţie clasică şi dobândeşte o bună cunoaştere a arabei şi a Islamului.

653 Împăratul Constant II declaşează persecuţia asupra papei Martin şi a Sfântului Maxim Mărturisitorul, acuzaţi de înaltă trădare.

654-5 Exilul şi moartea papei Martin. Începe procesul Sfântului Maxim.

662 Moartea Sfântului Maxim Mărturisitorul.

668 Constantin IV devine împărat.

680 Cel de-al şaselea sinod ecumenic (Constantinopol III), la care se defineşte învăţătura despre cele două voinţe şi lucrări ale lui Hristos

690 După moartea tatălui, Ioan va ocupa aceeaşi funcţie la curtea califului.

692 Sinodul *in Trullo*.

700-717 În urma politicii califilor Abdul Melek (685-705) şi Omar II (717-720) de a islamiza întreaga administraţie, se retrage împreună

cu fratele său adoptiv, Cosma, viitor episcop al Maiumei (din 743), la mănăstirea Sfântul Sava de lângă Ierusalim, unde îşi va lua numele de Ioan.

711 Împăratul Philippikos Bardanes revine la monoletlism, exercitând presiuni asupra patriarhului de Constantinopol.

717 Se urcă pe tron Leon al III-lea Isaurianul.

725 Ioan Damaschin este hirotonit preot de Ioan V Patriarhul Ierusalimului (705-735), înaintea izbucnirii controversei iconoclaste. Predică în Biserica Învierii Domnului de la Ierusalim şi este sfetnic al unor episcopi. Predicile sale îi vor aduce numele de *Chrysorrhoas* („cel care face să curgă râuri de aur").

726 Edictul împăratului Leon Isaurianul care interzice oficial cultul icoanelor.

730 Atanasie devine patriarh al Constantinopolului în locul lui Germanos care refuzase iconoclasmul împăratului Leon. Papa Grigore II reacţionează la scrisoarea împăratului şi rupe comuniunea cu Constantinopolul.

730-754 Ioan Damaschin scrie cele trei tratate împotriva celor care resping icoanele. Participă la sinodul antiiconoclast al episcopilor orientali.

731 Papa Grigore III reuneşte un sinod la Roma pentru a condamna iconoclasmul.

741 Constantin al V-lea, fiul lui Leon al III-lea, devine împărat al Bizanţului.

742 Campanii militare bizantine împotriva arabilor.

743 Ioan scrie *Izvorul cunoaşterii*, lucrare în trei părţi pe care o dedică lui Cosma, devenit episcop al Maiumei.
Compune de asemenea florilegii morale şi ascetice (*Sacra parallela* sau *Hiera*).

749/750 Moare Ioan Damaschin, aproape de Ierusalim.

754 Sinodul iconoclast de la Hiereia.

787 Al doilea sinod ecumenic de la Niceea, care restabileşte cultul icoanelor, cinsteşte în mod deosebit memoria Sfântului Ioan Damaschin.

DESPRE CELE DOUĂ VOINŢE ALE LUI HRISTOS

1. *Recunoaşterea celor două naturi în Hristos aduce după sine recunoaşterea unor proprietăţi naturale duble şi a unor proprietăţi ipostatice simple*

Cei ce mărturisesc că în Domnul nostru Iisus Hristos există două naturi şi un singur ipostas, au datoria să mărturisească în acelaşi timp că proprietăţile naturale ale acestor naturi sunt duble şi diferite, în timp ce proprietăţile naturale ale ipostasului sunt simple. Este cu neputinţă să existe o natură în afara proprietăţilor ei naturale, care o constituie şi o deosebesc de celelalte naturi, întrucât totalitatea acestor proprietăţi naturale nu se mai poate observa şi la o altă specie[1]. Este cu neputinţă şi ca unul şi acelaşi ipostas să fie lipsit de caracteristicile şi de părţile sale constitutive, care îl deosebesc de celelalte ipostasuri (din aceeaşi specie), adică să fie lipsit de proprietăţile sale ipostatice. Cei învăţaţi obişnuiesc să le numească pe acestea accidente şi părţi accidentale[2], iar totalitatea lor este cu neputinţă să fie observată şi într-un alt ipostas. Orice ipostas compus (adică alcătuit din diferite naturi) păstrează în chip necesar proprietăţile naturale ale acestor naturi, chiar dacă în unirea lor se vede că există un amestec[3]. [Cu înţelepciune, Creatorul a făcut cea mai mare diversitate de naturi, adică de specii, pentru a arăta bogăţia înţelepciunii şi a puterii Sale, astfel încât, admirându-le, să dorească şi dorind, să gândească, şi

gândind, să desăvârşească, după asemănarea divină, pe vieţuitorul înzestrat cu gândire şi raţiune[4], pentru care
Rom. 1, 20 însăşi mulţimea speciilor a fost creată.] „Căci cele nevăzute ale lui, de la crearea lumii se văd lămurit, fiind înţelese chiar de la făpturile lui" şi „Din frumuseţea celor create, prin comparaţie, se poate înţelege şi Creatorul
Înţel. 13, 5 lor". El a făcut şi deosebirea ipostasurilor între ele şi în fiecare specie, precum şi legătura dintre ele. Este vorba, negreşit, de legătura naturală: căci toate ipostasurile, care se găsesc în aceeaşi specie, sunt unite tocmai pe baza naturii lor. Deosebirea dintre ele este doar ipostatică, pentru că aceasta pune în lumină doar proprietăţile caracteristice fiecărui ipostas. Se ştie că ceea ce este unic este incomunicabil şi de neînduplecat, şi că plăcută şi uşoară este comuniunea cu cele ce sunt de aceeaşi specie (căci orice animal iubeşte pe cel ce se aseamănă cu el). De altfel, însăşi natura cea dintâi, singura fericită, cea fără de început şi fără de stricăciune, este în trei ipostasuri. Căci spune înţelepciunea ipostatică: „Eu sunt
Pild. 8, 30 aceea întru care a găsit plăcere", adică Tatăl şi Dumnezeu. Pentru aceasta, El a creat ipostasuri diferite nu numai în fiecare ceată a puterilor îngereşti, ci şi în fiecare specie, pentru ca trăind în comuniune de natură unii cu alţii să se bucure unii cu alţii şi legaţi între ei printr-o legătură naturală să aibă unii faţă de alţii solicitudine şi să trăiască în prietenie unii cu alţii. Deosebirea dintre ipostasuri [ne face să înţelegem] deosebirea dintre ceea ce este propriu cuiva şi ceea ce îi este străin, astfel încât cunoscând ceea ce îi este propriu, în privinţa genului şi a ceea ce îi aparţine, fiecare să aibă grijă să nu intre ceea ce îi este străin ca în ceva propriu, ci să

recunoască existenţa [distinctă] a fiecăruia. Cel care cercetează un lucru oarecare se cuvine mai întâi să ştie ce este acel lucru şi, prin urmare, să ştie dacă ceea ce cercetează este un singur lucru sau dacă nu cumva este vorba de două lucruri. Spun aceasta atât cu privire la voinţele cât şi cu privire la lucrările şi la celelalte proprietăţi care trebuie cercetate în Domnul nostru Iisus Hristos. Dar ca să fim mai clari, să arătăm mai întâi prin ce se deosebeşte natura de ipostas. Atunci vom cunoaşte cu totul lămurit care sunt părţile constitutive ale naturii precum şi care sunt proprietăţile ipostatice. Apoi ne vom gândi şi la cele ce sunt în Domnul nostru Iisus Hristos, fie că sunt simple, fie că sunt duble.

4. *Despre natură şi ipostas*

Ca să vorbim în acord cu Sfinţii Părinţi, natura este ceea ce este comun şi nedeterminat, cu alte cuvinte specia cea mai specifică: de pildă, om, fiară sălbatică, animal, pasăre, cal, bou, câine. Însă ipostasul este ceea ce este luat ca parte şi subzistă în sine; o esenţă cu accidente, care îşi are de la sine subzistenţa, fiind deosebit şi separat de toate celelalte ipostasuri atât în lucrare cât şi în fapt; [ipostasul] are comuniune de natură cu indivizii din aceeaşi specie şi se deosebeşte de ceea ce este de aceeaşi natură ca şi de individul din aceeaşi specie numai prin anumite accidente şi proprietăţi caracteristice. Pe scurt, natură înseamnă ceea ce este comun: de pildă, umanitatea. Astfel, Petru este om, aşa cum este şi Pavel sau cum sunt ceilalţi oameni. Ipostas, însă, este

ceea ce este luat ca parte: un anumit individ[5]. Astfel, Petru este un ipostas, iar Pavel un altul. Dar Petru nu este nicidecum o natură, iar Pavel o altă natură, ci Petru este un ipostas având aceeaşi natură desăvârşită a omului, motiv pentru care este şi om desăvârşit. Pavel este de asemenea un ipostas, diferit însă, având aceeaşi natură desăvârşită a omului. Aşadar, fiecare ipostas uman are aceeaşi natură desăvârşită, nu însă şi acelaşi ipostas. Astfel, nu toţi oamenii au acelaşi ipostas, căci unul este Petru şi altul este Pavel. Unul este un ipostas, iar celălalt este un alt ipostas, şi nu o natură Petru, iar Pavel o altă natură, ci toţi oamenii au o singură natură (nu însă şi un singur ipostas. La fel şi calul cel alb şi iute la fugă, şi boul cel cu un singur corn, şi câinele cel mic, şi leul cel şchiop). Pentru moment, este de ajuns ceea ce am spus cu privire la natură şi la ipostas. Să arătăm acum şi ce înseamnă proprietate naturală şi proprietate ipostatică, precum şi în ce constă diferenţa dintre ele.

5. *Despre proprietăţile naturale*

Proprietatea naturală este ceea ce constituie natura, cu alte cuvinte ceva fără de care natura, a cărei proprietate este, nu poate să existe; de exemplu: viaţa, raţiunea, voinţa, sensibilitatea, mersul, respiraţia, atunci când este vorba de om, şi altele de felul acesta. Deci, cel care nu raţionează nu este om, căci nu a fost vreodată om care să nu raţioneze, bine sau rău. Dar nici cel care nu simte sau nu merge, şi nici cel care nu

respiră. Proprietate naturală este deci ceea ce constituie natura şi ceea ce diferenţiază o specie de alta, adică o natură de altă natură, precum şi ceea ce se poate observa în fiecare ipostas al unei specii. De exemplu, raţiunea: ea constituie natura omului, fiind luată în consideraţie când este vorba de definiţia omului. Căci omul este un animal raţional muritor. Raţiunea diferenţiază pe om de toate cele neraţionale, căci orice om este raţional. Ceea ce nu este raţional, nu este om, întrucât nu se poate ca omul să nu fie un animal raţional muritor.

6. *Despre proprietăţile ipostatice*

Proprietatea ipostatică este ceea ce diferenţiază un ipostas de un alt ipostas; de exemplu: cârn, alb, negru, chel şi altele de felul acesta. Căci nu orice om este cârn, ci unul este cârn, altul are nasul acvilin, iar altul are nasul mare. De asemenea, nu orice om este alb, ci unul este alb, altul negru, iar altul galben. Nici chel nu este orice om, ci unul este chel, iar altul păros, adică are părul des. Pe scurt, cu privire la umanitate, sunt proprietăţi naturale toate cele dăruite de Creator tuturor oamenilor, aşa cum spun Sfinţii Părinţi şi raţiunea cea adevărată, unele [proprietăţi] fiind primite la creaţie, iar altele după pedeapsa [neascultării].

Natura este puterea dată fiecărei specii din poruncă dumnezeiască, prin care aceasta poate să săvârşească o lucrare sau să sufere ceva. Astfel, este natural ca cineva să aibă ochi, nas şi celelalte mădulare, căci cel care este lipsit de unul dintre acestea nu poate

fi om desăvârşit. Ipostatică este numai deosebirea care provine de pe urma acestora. Astfel, vederea şi a vedea sunt ceva natural; vederea deosebită însă, adică vederea cea bună sau vederea cea rea, este ipostatică. Dorinţa de mânca şi chiar mâncarea sunt naturale; însă dorinţa de mâncăruri felurite, ca şi diferitele dorinţe, cu alte cuvinte dorinţa mai mare sau mai mică, sunt ipostatice. Voinţa şi a vrea sunt naturale; voinţa diferită însă, ca şi a vrea în chip diferit, este de ordinul ipostasului. Toate cele pe care le au numai unele ipostasuri din aceeaşi specie, iar altele nu, sunt proprietăţi ipostatice.

7. *Deosebirea dintre proprietăţile naturale şi cele ipostatice*

Trebuie să ştim că orice ipostas uman îşi are propria fiinţă[6] şi că a fost adus de Creator din nefiinţă la fiinţă. Cu alte cuvinte, orice ipostas uman are în sine faptul de a fi creat, de a vieţui, de a lucra, a simţi, a gândi, a raţiona, a dori, cu alte cuvinte faptul de a vrea. Mai are în sine, de asemenea, faptul de a fi alcătuit din esenţă şi accidente. Or, toate de până acum sunt de ordinul esenţei şi al naturii. Deosebirea ipostatică constă în mişcarea lor particulară şi diferită, pe când participarea la toate cele arătate mai sus înseamnă identitatea de natură. Însă modul de a subzista, ca şi ipostasul distinct, având propria sa constituţie, alcătuirea fiecărui mod de subzistenţă, felul propriu de a fi şi de a se mişca, şi folosirea diferită a celor

naturale fac să fie separate ipostasurile, astfel încât să putem spune că există mai mulţi oameni. Astfel şi cu cu privire la Tatăl, la Fiul şi la Sfântul Duh: fiindcă subzistenţa fiecăruia este deosebită, înseamnă că sunt trei ipostasuri[7]. Cum însă fiecare dintre aceste ipostasuri nu voieşte şi nu lucrează diferit şi nici deosebit sau separat, ci în acelaşi fel, este clar că nu poate fi vorba despre trei Dumnezei, ci despre un singur Dumnezeu. Acestea zicând, să vedem acum dacă în Hristos sunt două naturi. Atunci vom cunoaşte şi dacă proprietăţile Sale naturale sunt duble, căci, după cum se ştie, este cu neputinţă să existe o natură în afara proprietăţilor ei naturale şi constitutive.

8. *În Hristos sunt două naturi*

Este Hristos Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit şi după unirea ipostatică a naturilor?[8] Desăvârşit în Dumnezeire şi desăvârşit în umanitate? Desigur. Dar Dumnezeirea şi umanitatea sunt o singură natură sau două? Evident că două. Deci, după unire, în Hristos sunt două naturi şi Hristos este în două naturi, dacă este cu adevărat Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit. Şi iarăşi: putem să mărturisim că Hristos este din două naturi? Desigur. De ce din două? Pentru că El este din Dumnezeire şi din umanitate. Dar a zice Dumnezeire şi umanitate înseamnă a zice două naturi? Desigur şi pe bună dreptate, fiindcă natura Dumnezeirii şi cea a omului nu este una şi aceeaşi.

În afară de aceasta: putem să mărturisim că Hristos, după unire, este în Dumnezeire şi în umanitate? Desigur. Deci, dacă după unire mărturisim că Hristos este în Dumnezeire şi în umanitate, şi dacă Dumnezeirea şi umanitatea sunt două naturi şi nu una, putem negreşit mărturisi că El este în două naturi.

Şi iarăşi: dacă Hristos are şi după unire natura Tatălui desăvârşită şi fără lipsă, cu totul neschimbată şi neamestecată, şi dacă are şi natura Mamei, adică natura lui Adam, desăvârşită şi fără lipsă, neschimbată şi neamestecată, atunci natura lui Dumnezeu-Tatăl şi natura Sfintei Fecioare este una singură sau este vorba despre două naturi? Desigur că despre două. Deci, după unire, în Hristos sunt două naturi. Dar mai înainte de unire, în Dumnezeu-Cuvântul nu erau două naturi, ci numai una, cea a Tatălui, fiindcă este cu neputinţă ca una şi aceeaşi natură să fie deopotrivă creată şi necreată, cu început şi fără de început, supusă pătimirii şi nesupusă pătimirii. Dacă are început, atunci nu mai este fără de început, iar dacă este necreată, atunci nu a mai fost creată. De aceea, Hristos nu este o singură natură, ci este un singur ipostas, având două naturi: una necreată şi una creată, una fără de început, iar cealaltă cu început.

Tot astfel: dacă o natură este compusă din naturi diferite, ea nu este de aceeaşi fiinţă cu niciuna dintre ele. Fiecare dintre acestea îşi are propria ei definiţie; însă natura compusă are o definiţie compusă, diferită [de a celor pe care o compun]. Or, este cu neputinţă să fie de aceeaşi fiinţă cele ce primesc definiţii diferite. Atunci, dacă Hristos ar fi o singură natură, cum va fi el de aceeaşi fiinţă cu Tatăl şi cu Mama? Căci întâi este vorba despre Dumnezeu, iar în al doilea rând despre un om. Dumnezeu şi omul nu sunt însă o singură natură, pentru că Dumnezeirea şi umanitatea nu au o singură definiţie: una este creatoare, iar cealaltă creatură.

De asemenea: una şi aceeaşi natură nu poate fi de aceeaşi fiinţă cu cele ce sunt de altă fiinţă. Sau: nu se spune că o natură este de aceeaşi fiinţă cu o [altă] natură şi nici că un ipostas care are o singură natură, este de aceeaşi fiinţă cu ipostasurile de fiinţe diferite. Deci, dacă Hristos ar fi după unire o singură natură, cum ar mai putea fi atunci de aceeaşi fiinţă cu Tatăl şi cu Mama Sa, care sunt de fiinţe diferite?

Şi iarăşi: dacă după unire natura lui Hristos este una, atunci care ar fi numele ei? Hristitate[9], adică Divino-umanitate. Dar care ar fi natura cu care s-a unit? Dacă este o singură natură, atunci s-a unit negreşit cu natura Lui, care este una. Deci cu divino-umanitatea Lui. În cazul acesta, Dumnezeirea din Hristos urmează să fie supusă pătimirii[10].

În fine: Hristos a pătimit? Desigur. Dar a pătimit oare Dumnezeirea sau umanitatea Lui? Care dintre aceste naturi? Cea umană. Atunci, natura Lui dumnezeiască a rămas fără pătimire? Da. Aşadar, natura Lui supusă pătimirii şi cea nesupusă pătimirii sunt una şi aceeaşi [natură] sau sunt, de fapt, două naturi diferite? Desigur că sunt două naturi diferite. Dar dacă sunt două naturi diferite, atunci cum mai sunt ele una şi nu două? Aşadar, cele două naturi nu sunt una singură, ci un singur ipostas şi două naturi: una supusă pătimirii şi cealaltă nesupusă pătimirii.

Cele spuse până acum vor conduce cu siguranţă discuţia noastră pe un bun făgaş.

9. *În Hristos este un singur ipostas*

Despre faptul că există un singur ipostas al lui Hristos şi nu două, vom cunoaşte din cele ce urmează. Este Hristos un singur Fiu sau doi? Desigur că unul. Atunci cum mai poate fi vorba de două ipostasuri în cazul Fiului care este unul singur? Dacă ar fi două ipostasuri, ar diferi între ele şi am avea atunci doi Hristoşi; sau unul ar fi Hristos şi celălalt Dumnezeu-Cuvântul, dar nu ar mai fi atunci un singur Fiu.

Şi iarăşi: dacă ipostasurile lui Hristos ar fi două şi dacă Hristos stă de-a-dreapta Tatălui pe scaun de heruvimi şi este slăvit, dimpreună cu Tatăl şi cu Duhul, de toată făptura, atunci ar însemna că noi slăvim o Pătrime şi nu o Treime. Dar noi nu slăvim nicidecum altceva decât Treimea: un singur Tată, un singur ipostas; un singur Fiu şi Cuvânt întrupat al lui Dumnezeu, un singur ipostas dimpreună cu trupul său, şi un singur Duh Sfânt, un singur ipostas: Treimea cea preasfântă şi preaslăvită. Căci după cum un cuţit înroşit în foc este tot un cuţit şi după înroşire, tot astfel, dar mai presus de această comparaţie, Hristos este unul, un singur ipostas, şi după întrupare. Şi după cum mi-e frică să mă ating de cuţitul înroşit în foc nu din cauza naturii fierului, ci din cauza naturii focului care s-a unit cu fierul, tot astfel mă închin Cuvântului celui întrupat şi mă închin totodată şi trupului, nu pentru natura

trupului, ci pentru Dumnezeu-Cuvântul care s-a unit cu el[11]. Mă plec înaintea împăratului datorită mantiei lui de purpură şi cinstesc mantia de purpură datorită împăratului. Şi, la drept vorbind, în cazul împăratului şi al hainei, unirea dintre ei nu este ipostatică, nici neîntreruptă şi nici veşnică; dar în cazul lui Hristos, Dumnezeul nostru, unirea este ipostatică, neîntreruptă şi veşnică. Pentru aceasta mă închin lui Hristos, Fiului întrupat al lui Dumnezeu şi Dumnezeului, ca unuia din Treime, la fel ca şi Tatălui şi Sfântului Duh.

10. *Proprietăţile naturale în Hristos sunt duble*

S-a arătat deci că naturile lui Hristos sunt două şi că ipostasul este unul. Având aşadar două naturi, este nevoie să mărturisim în El, în chip desăvârşit şi fără de lipsă, şi proprietăţile naturale ale celor două naturi, de vreme ce cunoaştem că El este Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit.

11. *Despre proprietăţile naturale pe care le are Hristos din natura dumnezeiască*

Într-adevăr, din natura dumnezeiască şi părintească El are [proprietatea] de a fi necreat, atemporal şi fără de început. Căci El nu a început să fie ca unul care mai înainte de aceasta nu era; ci s-a născut din veci, pentru că este Dumnezeu, având puterea naturală de a voi, de a lucra, de a fi atotputernic, de a fi

infinit de puternic, de a fi creator, a toate lucrător, nesfârşit, necircumscris, necuprins, neştiut, nemuritor, atotstăpânitor, susţinător a toate, bun, înţelept, drept, mântuitor, simplu şi necompus în ceea ce priveşte natura, neschimbat, nestricat, veghetor a toate, mai dinainte cunoscător al celor viitoare, cuprinzător al tuturor, adică atotcuprinzător, fără a participa la ceva: participă numai în ceea ce priveşte lucrarea, dar nu şi natura; liber, binefăcător, generos, lumină, nevăzut, neatins, mai presus de tot ceea ce este dumnezeiesc, mai presus de orice fiinţă, iar ca să zicem pe scurt: toate cele pe care le are Tatăl sunt şi ale Fiului, în afară de [proprietatea de a fi] nenascut[12]. Mărturie adevărată despre aceasta este însuşi Domnul care
Ioan 16, 15 spune: „Toate câte are Tatăl ale Mele sunt", iar către
Ioan 17, 10 Tatăl însuşi zice: „Toate ale Mele ale Tale sunt".

12. *Despre proprietăţile ipostatice pe care le are Hristos din ipostasul său*

Propriu ipostasului Său este de a fi Fiu născut din Tatăl[13] şi nu Tată nenăscut şi nici născător. Căci s-a născut din Tatăl fără de pătimire şi fără de unire, adică fără amestec, întocmai ca lumina din foc sau, mai mult, ca o lumină desăvârşită dintr-o lumină desăvârşită. Deci, El îşi are din Tatăl fiinţa şi toate celelalte. De aceea şi zice: „Tatăl Meu este mai mare decât
Ioan 16, 28 Mine", *căci Eu sunt din El, cu toate că nu sunt după El*[14], *iar nu El din mine*. Pentru aceasta Îl şi cinsteşte pe Tatăl.

13. *Despre proprietăţile pe care le are Hristos din natura umană*

Arătând, deci, proprietăţile naturii dumnezeieşti a lui Hristos, pe care le are din Tatăl, să arătăm acum şi proprietăţile naturii omeneşti, pe care le-a avut prin asumarea trupului nostru. Într-adevăr, dacă Dumnezeu, desăvârşit fiind, s-a făcut pentru noi om desăvârşit, întocmai ca noi, este lămurit că, aşa cum are toate proprietăţile naturale ale Dumnezeirii, fiind pentru aceasta Dumnezeu desăvârşit, are şi toate proprietăţile naturale ale umanităţii, cele lucrătoare şi cele pătimitoare, pentru a fi şi om desăvârşit. Căci dacă ar mai fi rămas ceva neasumat dintre cele naturale, atunci El nu ar mai fi fost om desăvârşit, ci incomplet.

14. *Despre puterile naturale*

Să stabilim mai întâi că puterea oricărei lucrări, a oricărei folosiri [a celor naturale], a oricărei acţiuni sau pătimiri, am primit-o în chip natural de la Creatorul şi că toate acestea sunt naturale. Într-adevăr, este cu neputinţă ca o natură oarecare să fie folosită într-o acţiune, să săvârşească vreo lucrare sau să sufere vreo pătimire a cărei putere nu a primit-o în chip natural. De exemplu, pământul n-ar putea să facă să răsară plante dacă n-ar fi primit în chip natural de la Creatorul puterea de a le face să crească. Nici apa n-ar putea să facă să crească vieţuitoarele, referindu-mă prin aceasta la naşterea peştilor, şi să ajute la creşterea plantelor rodi-

toare ale pământului, dacă n-ar fi primit puterea aceasta de la Creator. De asemenea, planta n-ar putea să crească dacă n-ar fi primit puterea de a creşte şi nici pasărea n-ar putea să zboare dacă n-ar fi primit puterea de a zbura. Tot astfel nici animalele de pe pământ n-ar putea să meargă şi nici târâtoarele n-ar putea să se târască, dacă n-ar fi primit fiecare dintre ele o astfel de putere. De aceea, nici omul n-ar putea să vadă, să înţeleagă, să vrea în chip liber sau să lucreze, dacă n-ar fi primit o putere în chip natural de la Creatorul său.

15. *Omul ca microcosmos*

Omul este un microcosmos[15]: el are suflet şi trup şi se află la mijloc între intelect şi materie. Cu alte cuvinte, el leagă vizibilul de invizibil, adică creatura sensibilă de cea inteligibilă[16]. Ochiul sufletului şi partea sa mai curată este intelectul. Omul este părtaş corpurilor neînsufleţite prin amestecul şi alcătuirea lui din cele patru elemente; este părtaş plantelor prin cele de mai sus şi prin puterea de hrănire, de creştere şi seminală; în fine, este părtaş animalelor neraţionale prin cele de mai sus, dar şi prin viaţă, dorinţa neraţională, adică prin mânie şi poftă; apoi, prin imaginaţie, prin memorie, prin sensibilitate şi prin mişcarea instinctivă, care este mişcarea întregului corp; în fine, prin voce şi respiraţie[17]. Dar omul este legat şi de puterile inteligibile, fără de trupuri, prin raţiune şi prin dorinţa raţională a intelectului, care este voinţa, cea dintâi mişcare a minţii. Pentru că numai când doreşti ceva, raţionezi; şi numai când raţionezi, judeci. Dorinţa aceasta este liberă, căci cel care doreşte ceva, [nu numai că] doreşte, dar şi înţelege, raţionează şi judecă în chip liber.

16. *Proprietăţile naturale ale trupului şi cele ale sufletului*

Trupului îi sunt proprii tăierea, curgerea şi schimbarea calităţii: cu alte cuvinte, capacitatea de a se răci, de a se încălzi, de a fi umed sau uscat[18], ca şi îmbinarea mădularelor. Sufletului raţional însă, şi numai lui, îi sunt proprii viaţa, gândirea şi dorinţa raţională, care la drept vorbind este voinţa. Înainte de toate acestea, ceea ce este mai propriu sufletului, ceea ce îl deosebeşte de esenţa îngerilor, este faptul de a trăi în trup[19], căruia îi dă viaţă şi mişcare, faptul de a conduce liber şi după propria lui dorinţă, sau voinţă, trupul şi dorinţa neraţională, pofta, mânia şi mişcarea instinctivă, stăpânind în chip natural trupul, întocmai ca pe un sclav al propriei sale naturi. Pentru aceasta, omul este mai mult decât îngerii în ceea ce priveşte „chipul lui Dumnezeu". Căci îngerul nu are un sclav natural şi nici nu este în chip natural stăpân[20].

17. *Părţile comune sufletului şi trupului*

Părţile comune sufletului şi trupului, pe care sufletul le împărtăşeşte trupului, sunt viaţa şi imaginaţia[21], adică puterea naturală a simţurilor de a percepe şi de

a discerne; sensibilitatea însăşi, adică cele cinci simţuri: vederea, auzul, mirosul, gustul şi pipăitul. Apoi, memoria, mişcarea instinctivă, puterea de hrănire şi de creştere, şi dorinţa neraţională: mânia şi pofta, foamea şi setea, oboseala şi saliva, plăcerea şi dezgustul, teama, slăbiciunea, lupta lăuntrică, neliniştea, zbuciumul, sudoarea şi moartea, care înseamnă despărţirea sufletului de trup. De asemenea, sufletul are în comun cu trupul întreaga iconomie a hranei şi creşterii.

18. *Proprietăţile naturale sunt pătimiri şi lucrări neraţionale*

Toate acestea sunt pătimiri şi lucrări neraţionale[22]: lucrări şi puteri ale naturii. De aceea, toate cele naturale sunt dăruite naturii de Dumnezeu. Ele sunt pătimiri, pentru că întreaga natura creată se mişcă şi lucrează numai întrucât pătimeşte. Doar natura dumnezeiască este fără pătimire, se mişcă fără a suferi ceva şi lucrează fără a se mişca. Dintre aceste puteri [naturale] unele par a fi mai mult lucrări, iar altele pătimiri, căci se cuvine să spunem că voinţa este mai mult lucrare, iar moartea, tăierea şi curgerea mai mult pătimire. Deci tăierea, curgerea şi schimbarea calităţii, adică albirea, înnegrirea, răcirea, încălzirea, boala şi altele de felul acesta, sunt pătimiri. De asemenea şi îmbinarea sau plăsmuirea mădularelor, pentru că natura lucrează îmbinând şi plăsmuind. Cel care pătimeşte, când este îmbinat, este trupul. Prin natură înţeleg legea şi puterea dată de Creator fiecărei specii de

la bun început, în funcţie de care aceasta se mişcă sau rămâne în repaus. Se mişcă spre cele asupra cărora are puterea de a lucra, înţelegând, raţionând, voind, simţind şi schimbându-se dintr-un loc în altul, căci puterea de a le face pe toate acestea o are de la Creator. Însă este în repaus atunci când nu se mişcă spre cele asupra cărora nu a luat putere şi nici nu lucrează, ci se află fără mişcare. Înţelegem prin mişcare naşterea unui lucru şi dispariţia lui, schimbarea, creşterea, micşorarea şi mişcarea locală[23]. Mişcarea este de şase feluri: înainte, înapoi, la dreapta, la stânga, în sus şi în jos. De altfel, toate cele despre care s-a vorbit mai sus sunt mişcări. Înţelegerea însă şi dorinţa raţională, reflecţia şi cercetarea, gândirea şi intenţia, judecata şi dispoziţia, preferinţa şi opinia, precum şi instinctul de a ne folosi de ceva sunt lucrări. Se pare chiar că mai mult decât celelalte, lucrare este înţelegerea, pe când dorinţa este pătimire. Căci tot cel ce doreşte suferă. Numim această lucrare dorinţă raţională, fiindcă este liberă, având stăpânire asupra pătimirilor neraţionale, judecând şi guvernând, ţinând în frâu mânia, pofta, sensibilitatea şi mişcarea instinctivă. Căci acestea, în calitate de pătimiri neraţionale, ascultă şi se supun raţiunii; ele se supun natural raţiunii, i se subordonează şi se mişcă aşa cum porunceşte ea, în cazul oamenilor care se conformează naturii.

18 (19). *Pătimirile ca părţi constitutive ale fiinţei animale*

Dar şi pătimirile sunt părţi constitutive ale fiinţei animale, căci fără ele nu poate exista viaţă. Acestea însă au fost date de Creator omului pentru a-i sluji: dorinţa i-a fost dată pentru a-i sluji lui Dumnezeu şi voinţelor Lui, iar mânia i-a fost dată pentru a-i sluji împotriva diavolului şi a păcatului, precum şi pentru a-i îmbărbăta dorinţa. Aşadar, dorinţa neraţională este dată pentru a alcătui fiinţa animală. Dorinţa raţională şi liberă însă a fost dată de Creator omului pentru a ţine în frâu, în chip liber, orice mişcare naturală, pentru a o stăpâni şi a o supune legii Celui care a creat-o. Astfel, dorinţa şi înţelegerea au fost îngemănate în om, pentru ca acesta, fiind o făptură raţională, să nu pătimească fără să vrea cele ale animalelor neraţionale. Căci intelectul dorind ceva în chip liber, raţional şi înţelegător, înţelege şi cercetează, caută şi deliberează, discerne şi se dispune faţă de ceea ce a judecat, alege şi trece la faptă[24]. Ceea ce este raţional porunceşte prin natura sa neraţionalului. Deci, dacă omul a fost creat ca un împărat raţional al întregii creaţii neraţionale, cum nu va fi atunci liber de pătimirile neraţionale din el? Primind în alcătuirea sa dorinţă, raţiune şi înţelegere, el înţelege şi raţionează îndemnat de dorinţă şi doreşte liber în chip înţelegător şi raţional. Dintre cele ce sunt comune sufletului şi trupului, viaţa este mai mult o lucrare; însă imaginaţia şi sensibilitatea, memoria şi mişcarea instinctivă sunt lucrări pătimitoare sau pătimiri lucrătoare. În fine,

mânia şi pofta, foamea şi setea, oboseala, teama, slăbiciunea, lupta lăuntrică, plăcerea, întristarea, saliva şi sudoarea, dar şi hrănirea şi creşterea, iar mai presus de toate moartea sunt pătimiri[25].

19 (20). *Proprietăţile naturale sunt dăruite oamenilor de Creator*

Toate acestea sunt naturale şi inatacabile, fiind dăruite de Creator naturii oamenilor. De altfel, El le-a dăruit şi fiinţa şi ceea ce sunt. Nu este nimeni între oameni care să nu fie părtaş la acestea. A avea [aceste proprietăţi] este o dovadă a înţelepciunii şi a virtuţii Creatorului. Nouă nu ni se socotesc însă nici ca virtute, nici ca răutate. Ele sunt bune şi ne sunt dăruite spre bine de însuşi Cel bun. Virtutea sau răutatea constau numai în felul în care ne servim de ele. Dacă voinţa se supune legii lui Dumnezeu şi dacă mintea conduce, după legea Lui, pe cele care îi sunt supuse, adică toate mişcările sufletului şi mai ales mânia şi pofta, căci ele sunt supuse raţiunii, atunci săvârşim virtutea şi împlinim dreptatea. Pentru aceasta am primit putere asupra celor amintite mai sus. Dar aşa cum am primit puterea, tot aşa am primit şi legea şi am fost mai departe sub lege. Într-adevăr, fiinţele neraţionale, neavând mintea conducătoare eliberată de mânie şi de poftă, n-au primit nici lege. Noi însă, fiind prin natură robi ai Creatorului şi având libertate, ca parte constitutivă a virtuţii (căci ceea ce se face cu forţa nu este nici virtute şi nici plăcere[26]), am primit legea ca să

cunoaştem că avem un stăpân şi ca nu cumva mergând în întuneric să cădem în gropi. David a zis: „Legea Ta
Ps. 118, 105 este făclie picioarelor mele şi lumină cărărilor mele", spre a se cunoaşte dorinţa şi bunăvoinţa noastră de a fi părtaşi ai binelui dimpreună cu Dumnezeu: „pentru ca binele celui ce adună să fie tot atât de mare ca şi acela al celui ce procură sămânţa". Căci El ne-a dăruit nouă puterea de a face binele şi tot El ne-a făcut liberi pentru ca binele să fie deopotrivă de la El şi de la noi. Dumnezeu conlucrează întru bine cu oricine alege binele, pentru ca păstrând ceea ce avem de la natură, să dobândim cele ce sunt mai presus de natură, adică nestricăciunea şi îndumnezeirea, prin unire cu dumnezeirea, acordându-ne voinţa noastră, după putere, cu Dumnezeu, şi ca nu cumva folosindu-ne de puterile naturale în chip neraţional să ne asemănăm cu dobitoacele fără de înţelegere şi să
Ps. 48, 21 devenim asemenea lor. Dacă voinţa noastră nu se supune voinţei dumnezeieşti şi mintea noastră liberă se foloseşte după propria ei opinie şi preferinţă de mânie şi de poftă, atunci lucrează răutatea, care nu este altceva decât păcat, rătăcire şi neascultarea legii Stăpânului nostru. Aşadar, cel dintâi bine demn de natura raţională este liberul arbitru, iar a te folosi de liberul arbitru, a fi stăpân peste pătimirile neraţionale, adică a fi deasupra mâniei şi a poftei, înseamnă [a avea] virtute. A trăda însă libertatea, a te lăsa învins de pătimirile neraţionale şi a trăi neraţional, asemenea dobitoacelor, este răutate şi păcat. Deci, să nu ne purtăm în chip ruşinos, făcând ceea ce fac animalele neraţionale, ci să veghem prin raţiune instinctele naturii. Căci

nu se cuvine omului raţional felul de viaţă al celor neraţionale, ci se cuvine, mai mult, să se folosească în chip raţional de pătimirile neraţionale, să le rânduiască prin raţiune, să le conducă întocmai ca unul care are putere asupra lor, să le ţină în frâu, să se conducă el însuşi şi să se supună legii dumnezeieşti, folosindu-se de acestea aşa cum a poruncit Domnul[27].

20 (21). *Ereticii n-au idei clare despre noţiunile credinţei*

Trebuie să ştim că ceea ce provoacă rătăcirea ereticilor este confuzia în privinţa cuvintelor. Astfel, monofiziţii[28], adică acefalii, spun că natură şi ipostas înseamnă acelaşi lucru, fapt care i-a determinat să susţină că în Hristos este o singură natură, temându-se ca nu cumva să-L împartă pe Hristos în două ipostasuri. De asemenea, cei ce gândesc la fel cu Nestorie[29] au spus că sunt două ipostasuri, temându-se să nu confunde cele două naturi ale lui Hristos într-una singură. La fel şi monoteliţii[30], necunoscând deosebirea dintre voinţa naturală şi cea ipostatică, adică dintre voinţa naturală şi cea gnomică[31], au fost siliţi să spună că în Hristos este o singură voinţă. Dar ca să scăpăm de rătăcirea care ar putea proveni de pe urma faptului că un singur cuvânt are mai multe înţelesuri, vom trata mai jos cele privitoare la voinţă.

21 (22). *Ce înseamnă voinţa?*

Voinţa are mai multe înţelesuri, căci înseamnă fie voinţa, adică puterea de a vrea, fie însuşi lucrul voit, care este supus voinţei, adică lucrul pe care-l voieşte cineva. Or, una este voinţa şi altceva lucrul voit, după cum una este vederea şi altceva lucrul văzut. Vederea este însăşi puterea de a vedea, cu ajutorul căreia vedem şi care lucrează prin ochi. Lucrul văzut însă este ceea ce se vede: piatra, lemnul sau rice altceva. La fel şi voinţa este însăşi puterea sufletului de a vrea, cu ajutorul căreia voim, iar lucrul voit este lucrul pe care-l vrea cineva. De exemplu, vreau să navighez; a naviga este un lucru voit. În general, lucrul voit este sau o lucrare, adică o faptă, sau o pătimire. Acum să vedem dacă voinţa este naturală sau ipostatică.

22 (23). *Voinţa naturală şi cea ipostatică*

Oare orice om are puterea de a vrea sau de a nu vrea? Este clar că orice om are puterea de a vrea şi că orice om are voinţă. Ce om este acela care să nu vrea nimic? Totuşi, nu orice om vrea în acelaşi fel: unul vrea bine, iar altul vrea rău, fiecare după propria lui părere, astfel încât voinţa, adică puterea de a vrea, şi simplul fapt de a vrea sunt ceva natural. Ceea ce se vrea însă, adică a vrea într-un fel sau altul, este ceva gnomic şi ipostatic[32].

23 (24). *Analiza noţiunii voinţă*

Şi iarăşi: voinţa fiind, după cum am spus, ceva care are mai multe înţelesuri, ea înseamnă fie puterea de a vrea, fie ceea ce voim. Este nevoie să ştim că altceva este puterea de vrea, altceva a vrea, altceva faptul de a vrea un lucru sau altul şi a vrea într-un anumit fel, altceva ceea ce se voieşte, altceva cel care are capacitatea de a vrea şi altceva cel ce vrea [în mod actual]. După cum altceva este vederea şi altceva a vedea, altceva faptul de a vedea un lucru sau altul şi într-un anumit fel, altceva ceea ce se vede, altceva cel care are capacitatea de a vedea şi altceva cel ce vede [în mod actual]. Vederea este însăşi puterea sufletului de a vedea, care lucrează prin ochi şi potrivit căreia vedem. Însă a vedea înseamnă a ne folosi de puterea văzătoare, a lucra cu ea şi a privi. Nimeni nu vede dacă nu are vedere, adică puterea de a vedea. Dar ce anume se poate vedea? Se pot vedea cerul, pământul sau orice altceva. Cât despre felul în care se poate vedea? Aceasta este bun sau rău. Ceea ce se vede este ceea intră în orizontul vederii: corpul văzut, culoarea sau forma văzută. Văzător este cel care are de la natură puterea de a vedea, chiar dacă doarme sau dacă este orbit. Astfel, omul este un animal văzător. Cel ce vede, în fine, este cel care se foloseşte de vedere, adică de puterea văzătoare, cel ce lucrează cu ea şi vede. Tot astfel, voinţa este însăşi puterea de vrea, dată sufletului în chip natural de Creator. A vrea înseamnă a te folosi în chip efectiv de puterea de a vrea şi a dori. Nimeni nu vrea dacă nu are voinţă, adică

puterea de a vrea. Ceea ce se vrea este lucrul voit, care este supus voinţei, adică lucrul însuşi pe care-l vrea cineva. De exemplu, vreau să navighez. A naviga este un lucru voit. Sau vreau să fiu cumpătat. A fi cumpătat este un lucru voit. Lucrul pe care cineva nu-l vrea se numeşte nevrut, aşa cum lucrul pe care cineva nu-l vede se numeşte nevăzut. A vrea ceva înseamnă a vrea un anumit lucru.

De exemplu, a vrea să te uneşti cu Dumnezeu, a vrea să mănânci, a vrea să bei, a vrea să navighezi, a vrea să te împreunezi cu o femeie. A vrea într-un fel sau altul înseamnă fie a vrea bine, spre exemplu a vrea să te împreunezi, după legea lui Dumnezeu, numai cu femeia ta, fie a vrea rău, adică să te împreunezi cu femeia împotriva legii lui Dumnezeu, atunci când femeia este străină. Voitor este cel ce are prin natura sa puterea de vrea. De exemplu, omul, îngerul, Dumnezeu. Fiecare dintre aceştia are prin natură puterea de vrea, căci fiecare dintre ipostasurile dumnezeirii voieşte, fiecare ipostas al îngerilor voieşte şi fiecare ipostas uman voieşte. Ceea ce are fiecare ipostas este ceva natural, căci este natural ceea ce se poate observa la toate ipostasurile din aceeaşi specie şi de aceeaşi fiinţă. În fine, cel care voieşte [în mod actual] este cel care se foloseşte de voinţă, adică de puterea de a vrea, cel care doreşte ceva, adică ipostasul.

24 (25). *În ce constă voinţa naturală şi voinţa ipostatică?*

Cuvântul voinţă înseamnă, aşadar, fie voinţa, adică puterea de a vrea, fie ceea ce se voieşte, adică lucrul pe care-l vrem. Voinţa este deci naturală, aşa cum este şi simplul fapt de a voi. Orice om are puterea de a vrea şi orice om voieşte, adică se foloseşte de voinţă, căci omul este un animal voitor. Însă ceea ce se vrea nu este numai ceva natural, ci şi gnomic şi ipostatic. Nu orice om voieşte în acelaşi fel şi nici acelaşi lucru, astfel încât felul în care vrea cineva, bine sau rău, şi ceea ce vrea, adică un lucru sau altul, nu sunt de ordinul naturii, ci de ordin gnomic şi ipostatic, fiind proprii numai îngerilor şi oamenilor. În cazul Sfintei şi Nedespărţitei Treimi însă, voinţa naturală a celor trei ipostasuri este una şi lucrul natural voit este unul singur: binele. Căci fiecare ipostas nu are un lucru voit care să-i fie propriu şi nici o mişcare proprie[33], ci mişcarea celor trei ipostasuri este una singură, după cum unul singur este şi lucrul voit. Pentru aceasta nu sunt trei Dumnezei, ci un singur Dumnezeu în trei ipostasuri: un Dumnezeu dimpreună cu puterile Lui, dar nu compus. Fiecare dintre [ipostasuri] este Dumnezeu desăvârşit şi ipostas desăvârşit. Iar ipostasurile nu pot compune natura.

Negreşit că faptul acesta este cu totul uimitor, dar el este demn numai de Dumnezeire. La îngeri şi la oameni nu se întâmplă aşa. Voinţa îngerilor este una: puterea naturală de a vrea, dată de Dumnezeu.

Fiecare înger voieşte şi fiecare om voieşte, dar nici toţi îngerii şi nici toţi oamenii nu au o singură mişcare, ci fiecare ipostas are o mişcare proprie şi un lucru voit propriu. Ipostasurile îngerilor nu vor toate la fel şi nici acelaşi lucru. Tot astfel nici ipostasurile oamenilor; ci unul vrea bine, iar celălalt rău; unul vrea un lucru, iar celălalt un altul. Şi în timp ce unul se mişcă şi voieşte, nu înseamnă că şi celelalte se mişcă şi voiesc împreună cu el. Astfel, la oameni şi la îngeri voinţa este naturală, precum şi faptul de a voi. Tot omul este voitor şi tot omul voieşte. Însă nu tot omul este voitor al aceluiaşi lucru şi nici nu voieşte acelaşi lucru. În Sfânta Treime însă, cele trei ipostasuri sunt fiecare unul întraltul, iar Cuvântul şi Duhul Sfânt sunt puteri ale Tatălui. Astfel este o singură mişcare şi acelaşi lucru voit. Oamenii şi îngerii au însă fiecare ipostasul lui separat şi despărţit, deşi sunt de o singură natură. De aceea, puterea de a vrea şi faptul de vrea sunt una şi ţin de ordinea naturii, iar ceea ce se voieşte este ceva ipostatic şi gnomic. Natura lor voitoare este una; dar cei ce voiesc sunt mulţi, voind în mod diferit, unul un lucru, iar celălalt un altul.

25 (26). *Funcţia voinţei*

Voinţa este o dorinţă animală şi raţională. Întrucât este animală, această dorinţă depinde şi de simţuri. Toate cele ce neraţionale doresc numai mânate de simţuri; deci, nu doresc în chip raţional şi nici liber. Numai omul, fiind un animal raţional, întrucât este

animal, doreşte asemenea unui animal, deci mânat de simţuri, iar întrucât este raţional, doreşte raţional şi liber. Voinţa este, prin urmare, o dorinţă naturală, raţională şi animală, legată numai de cele ce sunt naturale[34]. Voinţe naturale sunt: în primul rând, a te supune legii lui Dumnezeu, căci omul este prin natură supus al lui Dumnezeu şi este în mâinile Lui; în al doilea rând, toate cele ce ţin de natura sa, cum ar fi foamea, setea, somnul şi altele de felul acesta. Voinţa ipostatică şi gnomică este dorinţa mânată de plăcere şi de opinia proprie ipostasului care se foloseşte de ea, dar nu după legea lui Dumnezeu; este felul propriu de a folosi voinţa naturală în funcţie de opinia ipostasului. Faptul că ipostasurile sunt separate între ele face şi ca opinia să difere de la un ipostas la altul.

26 (27). *Voinţa naturală este ceva sigur*

Unii spun însă că omul nu are voinţă naturală. După aceştia, nu există decât două voinţe: una dumnezeiască şi bună, iar cealaltă rea şi diavolească. Atunci când omul vrea binele, el urmează voinţa lui Dumnezeu, iar când vrea răul, urmează voinţa diavolului. Ei uită însă că este cu neputinţă ca o natură să se folosească de o faptă asupra căreia nu a primit putere. De exemplu: pasărea n-ar putea să zboare dacă n-ar fi primit în chip natural puterea de a zbura; şi nici animalele de pe pământ n-ar putea să meargă dacă n-ar fi primit în chip natural puterea de a merge. Tot astfel nici omul n-ar putea să înţeleagă dacă n-ar fi primit înţelegerea

prin natura sa; nici să vorbească dacă n-ar fi primit prin natură puterea de a vorbi; de asemenea, el n-ar putea nici să vadă şi nici să vrea, dacă n-ar fi primit puterea naturală de a vedea şi de a vrea. Trebuie deci ca el să aibă mai întâi prin natură puterea de a vrea, adică voinţa, pentru a vrea în mod concret. De aceea, în Domnul nostru Iisus Hristos, întrucât are două naturi, şi voinţele naturale sunt două: ca să fie Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit, nelipsindu-i nici una din proprietăţile Dumnezeirii sau ale umanităţii; voind conform cu amândouă naturile (ceea ce noi spunem că este dublu) şi deci diferit, întrucât naturile sunt diferite, adică dumnezeieşte şi atotputernic, căci voinţa dumnezeiască este atotputernică, şi [totodată] slab şi supus pătimirii, aşadar nu atotputernic, căci voinţa omenească este slabă şi supusă pătimirii. Apoi, unul este lucrul voit în chip natural de om şi altul cel voit de Dumnezeu. Voinţele omului nu sunt şi voinţele Dumnezeirii, căci natura omenească este prin ea însăşi voitoare şi doritoare de mâncare, de băutură, de somn şi de altele de felul acesta; Dumnezeirea însă nu doreşte asemenea lucruri, cu toate că vrea ca natura omenească să dorească în chip natural asemenea lucruri, aşa cum trebuie şi atunci când trebuie.

27 (28). *În Domnul Hristos sunt două voinţe*

Având în vedere diferenţa dintre naturi, în Domnul nostru Iisus Hristos sunt două voinţe, care nu sunt însă potrivnice între ele. Nici voinţa naturală a omului

nu este potrivnică voinţei dumnezeieşti şi nici puterea naturală de a vrea, după cum nu îi sunt potrivnice nici cele ce îi sunt în chip natural supuse şi nici folosirea naturală a voinţei. Voinţa dumnezeiască este creatoarea tuturor celor naturale. Numai ceea ce este potrivnic naturii se împotriveşte voinţei dumnezeieşti, iar aceasta este dorinţa de plăcere, care lăsată în voia fiecăruia poate greşi, adică păcătui. O asemenea dorinţă însă n-a fost asumată de Domnul: „Căci el nu a făcut păcat şi nici vicleşug nu s-a găsit în gura lui". Cum ipostasul Is. 53, 29
lui Hristos este unul şi Hristos este unul singur, tot unul este şi cel care voieşte după amândouă naturile, binevoind ca Dumnezeu şi supunându-se ca om: binevoind ca Dumnezeu, dimpreună cu Tatăl şi cu Duhul, cu voinţa părintească şi dumnezeiască, iar ca om supunându-se voinţei Lui părinteşti şi dumnezeieşti, cu o voinţă asemenea celei a noastre. El nu a fost supus Tatălui cu voinţa Lui dumnezeiască, căci voinţa dumnezeiască nu poate fi nici supusă, nici neascultătoare. De altfel, „acestea, după cum spune Grigorie Teologul, sunt proprii numai celor care sunt supuşi cuiva"[35]. Ele aparţin numai chipului se rob pe care l-a luat asupra sa de la noi, oamenii. Dacă a fost supus, s-a supus în chip natural, numai după voinţa Sa ome- Filip. 2, 7
nească, fiindcă ascultarea liberă şi nesilită înseamnă supunerea unei voinţe alteia. Astfel, El a voit şi voieşte ca Dumnezeu cele dumnezeieşti, iar ca om a voit şi voieşte cele omeneşti: nu printr-o opinie potrivnică, ci prin proprietatea naturilor. El a voit şi voieşte cele omeneşti, aşa cum a binevoit prin voinţa Lui dumnezeiască atunci când a binevoit şi ceea ce a binevoit,

spunându-se prin voinţa Lui omenească, în chip liber, voinţei Lui dumnezeieşti.

28 (29). *Mărturiile Tradiţiei*

După Fericitul Irineu[36], voinţa şi lucrarea lui Dumnezeu este cauza creatoare şi proniatoare a tot timpul, locul, veacul şi a toată natura; iar voinţa omenească este o putere naturală care doreşte ceea ce este conform naturii şi care conţine în sine pe cele ce depăşesc natura în mod esenţial. Fiinţa doreşte să existe, să trăiască şi să se mişte în mod sensibil şi inteligibil, sub impulsul propriului fel de a fi, natural şi deplin. Căci natura se vrea pe sine însăşi şi vrea toate cele care intră în alcătuirea ei, datorită raţiunii existenţei sale, potrivit căreia este şi a fost legată de ele prin dorinţă. Pentru aceasta, definind voinţa naturală, alţii spun că este o dorinţă raţională şi animală legată numai de cele naturale. După Fericitul Clement[37], voinţa este o putere care doreşte ceea ce este cu adevărat. Şi iarăşi: ea este o dorinţă potrivită naturii fiinţei raţionale. De asemenea: o mişcare liberă a înţelegerii atotstăpânitoare. Dumnezeu, creând la început pe om, l-a făcut, după cum zice Sfinţitul Atanasie[38], natură fără de păcat şi cu voinţă liberă. Dar toată creaţia raţională şi neraţională, sensibilă şi lipsită de sensibilitate sau fără viaţă, este natură fără de păcat; însă nu toată creaţia este înzestrată cu voinţă liberă. Şi natura dumnezeiască este voinţă fără de păcat şi liberă; ea nu este însă schimbătoare, ci neschimbată. Aşadar, natura dumnezeiască este înzestrată cu voinţă liberă, fără de păcat şi neschimbată. Toată creaţia a fost făcută de Dumnezeu fără de păcat: „Căci toate câte a făcut, au fost foarte bune", dar schimbătoare[39]. Toate cele a căror naştere a început printr-o schimbare sunt schimbătoare în ceea ce priveşte natura lor, schimbarea nefiind altceva decât aducerea din nefiinţă la fiinţă. Gen. 1, 11

Deci, dacă Hristos nu a luat voinţa omului, atunci cu ce voinţă s-a supus Tatălui?. Dacă nu a luat voinţa omenească, atunci cu ce voinţă a fost sub lege?. Dacă nu a luat voinţa omenească, atunci cu ce voinţă a împlinit toată dreptatea?[40] Şi pentru că a săvârşit toată virtutea şi a împlinit toată dreptatea, El însuşi a zis către Ioan: „Lasă acum, căci aşa se cuvine, ca să împlinim toată dreptatea". [Adevărat este că] El a împlinit toată virtutea şi toată dreptatea, însă nu a sporit nici prin fapte şi nici prin virtute, ci a fost desăvârşit datorită unirii desăvârşite. Căci nu a devenit Dumnezeu, nefiind mai înainte Dumnezeu, ci fiind Dumnezeu desăvârşit, s-a făcut om desăvârşit.

Filip. 2, 8
Galat. 4, 4
Mat. 3, 19

Dacă nu şi-ar fi asumat voinţa omenească, El nu ar fi vindecat ceea ce în noi a încălcat la început [porunca lui Dumnezeu]. Căci, „ceea ce nu este asumat nu este vindecat", zice Grigore Teologul[41]. Şi cine a greşit dacă nu voinţa? Deci, ceea ce a greşit, ceea ce a păcătuit a avut mai ales nevoie de vindecare. Dacă zici însă că El nu şi-a asumat ceea ce a păcătuit [în noi], atunci trebuie să zici că nu şi-a asumat nici natura păcătoasă (şi bolnavă). Iar dacă n-a asumat-o pe aceasta, n-a asumat nici natura umană, căci ea este cea care a păcătuit.

Dacă nu şi-a asumat voinţa omenească, atunci cum [se poate că] „mai înainte de a cunoaşte binele şi răul, s-a arătat neascultător faţă de răutate, prin aceea că a
Is. 7, 16 ales binele?"[42]. Căci voinţa dumnezeiască nu se arată neascultătoare sau ascultătoare şi nici nu alege. El se arată însă neascultător faţă de răutate şi alege binele, spunându-se în chip liber, ca om, voinţei părinteşti. Căci alegerea este ceva care ţine de voinţa liberă. El nu deliberează însă şi nici nu judecă asemenea două lucruri contrare unul altuia, cugetând virtutea şi răutatea şi având cunoştinţă de ele, ci are cunoştinţă numai de bine, pentru că aceasta este bunăvoirea voinţei dumnezeieşti. Astfel, El a plătit datoria lui Adam. Însă cuvintele „mai înainte de a cunoaşte binele şi răul" (nu se spune nicidecum că ar fi primit mai târziu răul) înseamnă că El nu a cunoscut şi nu a cugetat răul în urma unirii ipostatice. Raţiunea Sa n-a fost nici înclinată în ambele părţi şi nici nehotărâtă, ci, întrucât este un singur Hristos deopotrivă în toate, adică Dumnezeu şi om, El s-a folosit de cele omeneşti ale Sale, adică de toate cele naturale ale omului, întru ascultarea voinţei Lui părinteşti şi dumnezeieşti.

Dacă n-ar fi asumat voinţa omenească, atunci n-ar mai fi primit ajutor prin îngeri (căci se zice: „şi iată un
Luc. 22, 43 înger împuternicindu-l pe El", iar de împuternicire are nevoie numai natura omenească). Oare nu zice David că „îngerilor lui va porunci cu privire la tine şi te vor
Ps. 90, 11 ridica pe mâini"?.

Iar dacă în timpul Pătimirii Sale s-a simţit părăsit, mai putem spune oare că nu a luat voinţa omenească? Nu a zis El oare: „Eloi, Eloi, lama sabahtani?",

adică „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce
M-ai părăsit?". Dumnezeu Tatăl a dat morţii pentru Marc. 15, 34
noi pe Unul Născut Fiul Său, care pentru aceasta s-a făcut om. Trupul Lui nu a fost părăsit şi nici nu a fost despărţit de Dumnezeirea Lui; El nu a văzut stricăciu-
ne şi nici sufletul Lui nu a fost părăsit în iad. Dar Ps. 15, 11
Dumnezeu Tatăl nu a cruţat pe propriul Său Fiu, ci L-a
dat pentru noi spre insulte şi necinstire, spre pătimiri Rom. 8, 32
pe care nu le-a meritat şi de care nu s-a făcut vinovat,
şi spre moarte. De aceea, cu bunăvoirea părintească, Filip. 2, 8
supunându-se până la cruce şi dispreţuind ruşinea, Evr. 12, 2
[Hristos] a încununat natura noastră cu slavă şi cu
cinstea nestricăciunii. Ps. 8, 7

Dacă aceia care mărturisesc în Hristos o singură natură compusă şi tăgăduiesc cele două naturi, acceptă totuşi diferenţa naturilor, atunci cum pot cei ce mărturisesc şi vestesc în Hristos două naturi să născocească în El o singură voinţă? Dar ei zic că voinţa nu este naturală, ci ipostatică. Ce numiţi voi însă voinţă? Puterea de a vrea şi simplul fapt de a vrea şi lucrul voit în chip natural, sau felul în care se foloseşte cineva de voinţă, adică felul în care vrea şi lucrul voit după propria plăcere şi opinie? Dacă spuneţi că puterea de a vrea este ipostatică şi asemenea ei şi simplul fapt de a vrea, atunci nu daţi o definiţie corectă. Căci tot omul are puterea de a vrea şi poate vrea în chip simplu; iar cele ce se pot observa în toate ipostasurile de aceeaşi specie sunt naturale, şi nu ipostatice. Dar nu tot omul vrea acelaşi lucru şi nici în acelaşi fel. De aceea, puterea de a vrea şi simplul fapt de a vrea sunt ceva natural; ceea ce se voieşte însă, ca şi felul în care se

voieşte, diferă în funcţie de fiecare ipostas şi este un accident ipostatic. Mărturie despre aceasta aduce Sfântul Ioan, care pe bună dreptate este numit Gură de Aur, în *Cartea I*, cuvântul 14 al comentariului la *Epistola către Evrei*: „Voinţa este ceva înnăscut şi de la Dumnezeu; o voinţă sau alta însă este a noastră şi în funcţie de opinia noastră".

Şi apoi, dacă şi puterea de a vrea este ipostatică, atunci în măsura în care Fiul este un alt ipostas faţă de Tatăl, va avea şi o altă voinţă.

Afară de aceasta, cele ce sunt naturale nu se învaţă de undeva. Căci nimeni nu învaţă să-i fie foame sau sete, să doarmă sau să respire, după cum nu învaţă nici să vrea. Însă felul de a vrea, adică a vrea bine sau rău, şi ceea ce se vrea se învaţă. Legea lui Dumnezeu nu ne învaţă să vrem, căci acest lucru ne-a fost dat de El în chip natural. Dar ea ne învaţă să vrem bine şi ce anume să vrem, astfel încât a vrea este ceva natural, iar ceea ce vrem şi felul în care vrem diferă şi depind de ipostas[43]. Numai că în cazul Sfintei Treimi, cele trei sfinte ipostasuri ale Dumnezeirii voiesc la fel şi aceleaşi lucruri, potrivite cu esenţa Dumnezeirii. Căci Unul din Sfânta Treime, Fiul Cel Întrupat, Cuvântul lui Dumnezeu şi Dumnezeu, a avut natură omenească în măsura în care, spre deosebire de Tatăl şi de Duhul Sfânt, s-a făcut om şi s-a deosebit de Tatăl şi de Duhul şi în ceea ce priveşte proprietăţile naturale ale umanităţii, având deci două naturi şi două proprietăţi naturale.

De asemenea, este esenţial şi natural ceea ce, fiind prezent, păstrează, iar când este absent distruge definiţia naturii. Poate fi oare un om fără voinţă? Nicidecum. Căci niciodată nu a fost vreun om fără voinţă. Prin urmare, voinţa este naturală. Dacă foamea, setea şi dorinţa de somn, fiind dorinţe neraţionale, sunt naturale, oare dorinţa raţională şi liberă nu va fi şi ea naturală?

Noi am fost făcuţi „după chipul lui Dumnezeu"[44] în măsura în care avem intelect şi liber arbitru. Deci, dacă [Hristos] nu a luat asupra sa intelectul şi voinţa liberă, atunci nu a luat asupra sa nici ceea ce este după chipul lui Dumnezeu. Mai târziu vom arăta câte ceva şi despre ceea ce înseamnă a fi după chipul lui Dumnezeu. Dar dacă Hristos n-a luat asupra sa voinţa omenească, atunci toate câte le-a voit au fost prin voinţa dumnezeiască. Însă cum se face că intrând (cu voinţă) în casă şi vrând să rămână ascuns, n-a putut? Marc. 7, 24
Înseamnă că voinţa dumnezeiască nu este atotputernică, ci neputincioasă. Încetează, deci, omule, să spui astfel de nebunii! Nu ţine de voinţa dumnezeiască a se atinge de mâncare sau de băutură, a se schimba dintr-un loc în altul şi altele de felul acesta, ci de voinţa omenească. Şi deşi [avea] voinţă omenească, Hristos a vrut acestea după bunăvoirea părintească.

29 (30). *Despre liberul arbitru*

Dar ei zic că libertatea a fost dată omului nu în chip natural, ci în chip de cinste, pentru că Grigore Teologul[45] spune: „Cu libertatea cinstindu-l pe el". Ascultă însă ce zice Tatăl: „Pe acesta l-a cinstit cu raţiunea şi cu chipul lui Dumnezeu". Ar însemna deci că omul nu

are nici raţiunea în chip natural, ci în chip de cinste. Dar [afirmând] acestea, iată-te spunând că Domnul a luat asupra sa nu un suflet raţional, ci unul neraţional.

30 (31). *În câte feluri se poate spune „după chipul lui Dumnezeu"*

Se poate spune „după chipul" atunci când este vorba de raţiune, de intelect, de liber arbitru, de faptul că intelectul naşte cuvântul şi dă la iveală duhul, şi de puterea conducătoare. Când este vorba de acestea, atunci şi îngerii şi oamenii sunt „după chipul lui Dumnezeu". În afară de acestea, oamenii mai sunt „după chipul lui Dumnezeu" şi prin calitatea de nenăscut pe care a avut-o Adam, prin cea de născut pe care a avut-o Abel şi prin cea de a fi purces, pe care a avut-o Eva. Din perspectiva puterii conducătoare, oamenii sunt „după chipul lui Dumnezeu" datorită faptului că sufletul are prin natura sa drept slujitor trupul, că are putere asupra lui şi cuprinde în sine toată creaţia. Căci în Dumnezeu şi în om se cuprinde toată creaţia, omul fiind legătura dintre creaţia inteligibilă şi cea sensibilă. În fine, [se spune despre om că este „după chipul"] pentru că după chipul acestuia avea să fie Fiul lui Dumnezeu, căci El nu a fost înger, ci om[46].

31 (32). *Despre ipostasul compus*

Orice ipostas compus (din diferite naturi) are în chip necesar proprietăţile naturale ale celor două naturi, chiar dacă în unirea lor se vede că este vorba despre un amestec. Căci focul şi apa sunt total opuse: focul este fierbinte şi uscat, iar apa rece şi umedă. Atunci însă când se va alcătui un corp din cele patru elemente, el are cele patru calităţi: căldura şi răceala, umezeala şi uscăciunea. Deci, dacă acolo unde se observă un amestec, este necesar să se observe şi proprietăţile naturale ale componentelor, cu atât mai mult trebuie să se observe aceasta în unirea cea neamestecată.

32 (33). *Voinţa naturală şi cea ipostatică*

Dar ei spun că omul nu are voinţă naturală, ci dimpotrivă, după exemplul lui Mani, [afirmă că există] numai două voinţe: una dumnezeiască, bună, şi alta diavolească, rea. Atunci când vrea binele, omul are voinţa lui Dumnezeu; însă când vrea răul, pe cea a diavolului. O, nebunie nemăsurată! O, necunoştinţă a întunericului! Să aibă cumva omul voinţa dumnezeiască atotcreatoare? Ei spun că da. Deci, dacă omul are voinţa dumnezeiască atunci când vrea binele, înseamnă că, potrivit lor, el este atotcreator. Dar ei uită că este cu neputinţă ca o natură să lucreze sau să se folosească de o faptă asupra căreia nu a primit putere. Astfel, pasărea n-ar putea să zboare dacă n-ar fi primit în chip natural această putere, şi nici animalul

n-ar putea să meargă pe pământ dacă n-ar fi primit în chip natural această putere. De aceea, nici omul n-ar putea să vrea sau să lucreze dacă n-ar fi primit în chip natural puterea de a vrea și de a lucra. El n-ar putea nici să gândească dacă n-ar fi primit în chip natural puterea de a gândi, nici să vadă și nici să lucreze ceva. Așadar, puterile naturale există întotdeauna în om, ca de altfel în orice natură. Dar cele ce fac obiectul voinței și al lucrării nu există o dată cu natura. Voința naturală, adică puterea de a vrea, este una; cele voite însă sunt multe și diferite. Căci zice Scriptura: „Toate
Ps. 15, 3 voile Lui în ei". Dar nu a zis: „voința dumnezeiască în ei", ci „toate voile Lui în ei", adică cele voite de El.

33 (34). *Voința dumnezeiască este naturală*

Trebuie să știm apoi că toate cele voite de Dumnezeire sunt lucrări naturale. Dumnezeirea fiind neschimbată, nu este propriu naturii sale să vrea odată într-un fel și altădată într-altul, ci vrea întotdeauna la fel. Pentru aceasta, cele voite de Tatăl, de Fiul și de Sfântul Duh sunt aceleași, căci întotdeauna cele naturale ale Tatălui, ale Fiului și ale Sfântului Duh sunt aceleași, fiindcă și natura lor este aceeași. În Dumnezeirea cea mai presus de ființă nu este nimic ipostatic, afară de faptul că Tatăl este nenăscut și naște, că Fiul este născut și că Sfântul Duh purcede.

34 (35). *Despre lucrare*

După cum am spus despre voință[47], la fel spunem și despre lucrare. Cuvântul *lucrare* are diferite sensuri. Proprietatea lucrării lui Dumnezeu constă nu numai în faptul că este infinit superioară oricărei sensibilități, oricărui intelect și oricărui veac, ci și oricărei ființe și creaturi. *Lucrare* înseamnă puterea și mișcarea naturală a oricărei ființe. Lucrare naturală este mișcarea înnăscută a oricărei ființe. Lucrare înseamnă puterea naturală de manifestare a fiecărei ființe. În fine, lucrare naturală și lucrare primă înseamnă puterea veșnic mișcătoare a sufletului inteligibil, adică cuvântul lui veșnic mișcător, care izvorăște veșnic, în chip natural, din el. Se numesc lucrări următoarele fapte: vederea, vorbirea, respirația, mersul, mâncarea, băutura, sau, cu alte cuvinte, folosirea oricărei puteri naturale. Și pătimirile naturale se numesc de multe ori lucrări. De exemplu: foamea, setea și altele de felul acesta. Cu alte cuvinte, lucrare naturală este puterea și mișcarea oricărei ființe, care se întâlnește la tot ceea ce există. Cum să nu aibă atunci Domnul lucrarea naturală a naturii umane? Căci inexistența puterii naturale înseamnă inexistența naturii [respective]. Deci, dacă nu a avut lucrarea naturală omenească, atunci El nu a avut nici natura umană. Căci cele ce au o natură diferită au și voința și lucrarea diferite.

35 (36). *Analiza noţiunii de lucrare*

Altceva deci înseamnă lucrarea, altceva a lucra, altceva faptul de a lucra ceva şi într-un anume fel, altceva ceea ce este lucrat, adică lucrarea [propriu-zisă], altceva puterea naturală de a lucra şi altceva cel care lucrează[48]. Lucrare înseamnă însăşi puterea lucrătoare, adică puterea de a lucra. A lucra înseamnă a te folosi de puterea lucrătoare. A lucra ceva înseamnă a vedea, a înţelege, a auzi, a umbla, a mânca, a bea. A lucra într-un anume fel înseamnă a lucra bine sau rău. Lucrător înseamnă cel ce are puterea de a lucra, de exemplu: îngerul sau omul. Cel ce lucrează este cel ce se foloseşte de lucrare, adică ipostasul. Deci, *lucrare* înseamnă fie puterea lucrătoare, fie a lucra, fie lucrarea propriu-zisă. Lucrarea, adică puterea lucrătoare, şi faptul de a lucra sunt naturale, căci tot omul are puterea de a lucra şi tot omul lucrează. Deci, omul este un animal lucrător. Însă lucrarea nu este numai ceva natural, ci şi ipostatic, atât pentru îngeri cât şi pentru oameni. Cu privire la Sfânta Treime, toate cele voite şi lucrate sunt naturale, motiv pentru care ele sunt aceleaşi pentru cele trei ipostasuri. La îngeri şi la oameni însă nu întâlnim nici acelaşi lucru voit, nici acelaşi lucru lucrat şi nici acelaşi fel de a folosi [puterile naturale], căci fiecare ipostas al îngerilor şi al oamenilor are o mişcare proprie, vrea şi lucrează în chip diferit. De aceea, în Domnul nostru Iisus Hristos, fiindcă sunt două naturi, sunt şi două lucrări naturale, astfel încât El este Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit, voind dublu şi diferit, după

diferenţa dintre cele două naturi: dumnezeieşte şi omeneşte; atotputernic şi fără pătimire, cât priveşte natura dumnezeiască; slab şi cu pătimire, cât priveşte natura omenească. Negreşit că unul este lucrul natural al naturii dumnezeieşti şi altul cel al naturii omeneşti. Căci cele lucrate de natura dumnezeiască nu sunt lucrate şi de natura omenească. Natura omenească nu creează, iar natura dumnezeiască nu mănâncă, nici nu merge dintr-un loc în altul, cu toate că prin lucrarea omenească lucrează cea dumnezeiască şi că unul singur este cel ce împlineşte ambele lucrări, întrucât este un singur ipostas[49]. Dacă n-ar fi luat asupra sa lucrarea omenească, n-ar fi trăit ca om, n-ar fi înţeles, n-ar fi cugetat, n-ar fi mâncat, n-ar fi băut, n-ar fi gustat mâncare, n-ar fi umblat, n-ar fi văzut, n-ar fi auzit, n-ar fi respirat, nici n-ar fi făcut ceva din cele omeneşti şi în genere n-ar fi fost om. Căci Grigore de Nyssa zice: „Cel ce şi-a împropriat pătimirile noastre vorbeşte ca un om ceea ce se potriveşte cu slăbiciunea naturii. Adaugă însă un al doilea cuvânt pentru a da putere voinţei înalte şi dumnezeieşti alături de cea omenească, voind astfel pentru mântuirea oamenilor. Căci Cel a zis „Nu a mea", a arătat prin aceasta voinţa omenească; adăugând însă, „a Ta", a arătat legătura dintre Dumnezeirea Lui şi a Tatălui, între care nu este nici o deosebire de voinţă datorită comuniunii de natură".

36 (37). *Mărturiile Sfintei Scripturi cu privire la voinţa şi lucrarea Domnului Hristos*

După ce am înfăţişat limpede şi am discutat amă-
nunţit cele de mai sus, să vedem dacă şi Sfintele
Evanghelii dimpreună cu Apostolii şi cu Sfinţii Părinţi
spun că Domnul a avut sau nu toate acestea. În
Evanghelia după Ioan însuşi Domnul spune că a avut
suflet omenesc: „Putere am să-mi pun sufletul şi pute-
Ioan 10, 18 re am să-l iau". La fel: „Şi sufletul meu îmi pun pen-
Ioan 10, 15 tru oi". Despre faptul că a avut şi trup, mărturie este
Iosif, cel ce a cerut trupul Lui, căruia i-a dat toate
îngrijirile cuvenite într-o asemenea împrejurare, pu-
Mat. 27, 57 nându-l în mormânt. De asemenea, El a avut aceeaşi
rânduire a mădularelor pe care o are orice trup ome-
nesc. Mărturie despre aceasta este păcătoasa care a
Mat. 27, 57 uns cu mir capul Lui şi l-a udat cu lacrimi picioarele.
Mărturii mai sunt apoi cuiele care l-au străpuns
Ioan 20, 24, 29 palmele şi tălpile picioarelor; suliţa care a împuns
Ioan 19, 34 coasta Lui, ucenicul care şi-a rezemat capul pe piep-
Ioan 13, 23 tul Lui; limba care a zis: „Dacă înseteazǎ cineva să
Ioan 7, 37 vină la mine şi să bea"; gura care a transmis Duhul
Ioan 20, 21 Sfânt; dinţii care au muşcat din Paşte şi gâtul care l-a
Ioan 13, 2 Luc. 24, 42 condus în stomac; ficatul care a sângerat; oboseala
Ioan 4, 6 din cauza călătoriei, a muşchilor şi a nervilor încordaţi,
Luc. 2, 21 după cum zice dumnezeiescul Vasile; tăierea împrejur
Mat. 21, 7, 59 şi şezutul care a stat pe asin; biciuirile pe care le-a
primit pe spinare; lovirile obrajilor, dimpreună cu scui-
Mat. 26, 67 parea feţei. Despre faptul că El a primit aceeaşi tăiere
şi curgere ca şi mine, sunt mărturie tăierea împrejur,
cuiele, suliţa, scuiparea, sudoarea, sângele şi apa care

au curs din coasta Lui. El a primit însă şi lucrările su-
fleteşti şi suferinţele pe care le are orice trup omenesc,
iar mărturii despre aceasta sunt lucrările săvârşite prin
Trupul cel nepătat al Preasfântului Său suflet. Căci se
zice: „A văzut oraşul Ierusalim şi a plâns"; a auzit că Luc. 19, 41
Ioan a fost aruncat în închisoare; simţul prin care a Mat. 14, 12
mirosit mirul şi vocea care l-a sculat pe Lazăr din Ioan 12, 3
morţi; gustarea fierii şi a oţetului, când a căutat în chip Ioan 11, 43
natural să evite neplăcerea. Acestea nu sunt nicide- Mat. 26, 34
cum lucrări ale naturii dumnezeieşti. De asemenea,
atingerea leprosului, mersul şi întinderea mâinilor pe
cruce. Ca puteri naturale, El a avut hrănirea şi creşterea
trupului. Astfel, se zice: „Fericit este pântecele care
te-a purtat şi sânii pe care i-ai supt", şi „copilul creştea Luc. 2, 77
cu vârsta"; iar ca putere sensibilă, El a avut ca orice Luc. 1, 52
fiinţă însufleţită de natură neraţională, simţirea, miş-
carea instinctivă, foamea, setea. Căci se zice: „După
aceea a flămânzit". De asemenea, pe cruce a spus: Mat. 4, 3
„Mi-e sete". A mai avut dorinţa de a mânca: „am dorit Ioan 19, 28
cu dor să mănânc Paştele acesta cu voi", [dar şi] întris- Luc. 22, 15
tarea: „Atunci s-a tulburat cu duhul, a mărturisit şi a
zis: unul dintre voi mă va trăda", mistuirea mâncării şi Ioan 13, 24
a băuturii, precum şi sângerarea. Altminteri, de unde
ar fi fost sudoarea, saliva şi sângele mântuitor dimpre-
ună cu apa, dacă nu din mistuire? El simţea şi se
folosea de toate lucrurile, dar nu cu pătimă, ci natu-
ral; El se hrănea, fără să aibă plăcere pătimaşă, pen-
tru împlinirea a ceea ce se consuma. Căci cu toate că
Preasfântul Său Trup nu a văzut stricăciune, totuşi a Ps. 15, 10
suferit în chip natural tăierea şi curgerea. Stricăciune
înseamnă desfacerea trupului în cele din care a fost

alcătuit. Dar mai înainte de toate, El a avut viaţa însăşi, care este prima lucrare a animalului. Asemenea vieţii este şi mişcarea, pe care sufletul o împărtăşeşte trupului.

37 (38). *Ce puteri naturale n-a avut Domnul Hristos?*

El nu a avut însă puterea seminală şi de reproducere, întrucât proprietăţile ipostasurilor dumnezeieşti sunt intransmisibile. Astfel este cu neputinţă ca Tatăl sau Duhul să fie Fiu. Pentru aceasta, Fiu al omului nu a fost decât Fiul lui Dumnezeu, astfel încât proprietatea să rămână neschimbată. Apoi, un ipostas nu se uneşte în chip trupesc decât cu un ipostas de aceeaşi natură. Nici un alt ipostas însă nu mai poate fi Fiu al lui Dumnezeu şi Fiu al Omului. Căci Unul este Fiul Cel Unul Născut: numai El [este] dintr-un singur Tată şi dintr-o singură Mamă, Fiu al lui Dumnezeu şi Fiu al Omului, Dumnezeu şi Om, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Şi încă ceva: cu toate că, pentru a se înmulţi oamenii, unirea trupească este ceva natural, ea nu este totuşi necesară. Căci este cu putinţă ca omul să trăiască şi să fie om chiar dacă nu se uneşte în chip trupesc. De altfel, mulţi s-au arătat a fi eliberaţi de o astfel de pătimire.

38 (39). *Lucrările Trupului Domnului Hristos*

Cât priveşte Trupul însuşi, El nu a avut o altă lucrare proprie, în afară de tăiere şi scurgere (dar acestea sunt pătimiri, iar nu lucrări). Toate celelalte sunt lucrări ale sufletului care se foloseşte în chip netăgăduit de Trup, iar nu ale dumnezeirii. Astfel, tulburarea: „acum, sufletul Meu s-a tulburat", tristeţea şi Ioan 12, 27
amărăciunea: „a început să fie trist şi să se amărască", Mat. 27, 27
sau „plin de amărăciune este sufletul Meu până la
moarte", frica de moarte: „Părinte, dacă este cu pu- Mat. 26, 38
tinţă, treacă de la Mine paharul acesta", apoi, moartea. Mat. 26, 39
Toate acestea nu sunt ale dumnezeirii, fiindcă ceea ce este dumnezeiesc este fără de pătimire, având viaţă veşnică şi fiind fără de moarte; ele aparţin însă animalului, adică fiinţei însufleţite şi sensibile.

Din sufletul raţional şi inteligent [Hristos] a avut înţelepciunea, „căci înainta în înţelepciune şi în vârstă".
Nu înainta însă în înţelepciunea dumnezeiască, fiindcă Luc. 2, 52
de la începutul concepерii Sale a avut loc o unire desăvârşită şi o legătură cât se poate de strânsă. El nu a sporit deci în vreo putere dumnezeiască, ci înainta în înţelepciunea omenească. Astfel, înţelepciunea omenească s-a arătat în El după măsura vârstei. De aceea, după cum de la începutul concepţiei Sale a fost prunc desăvârşit, întrucât Trupul Lui nu s-a articulat şi nu s-a rânduit încetul cu încetul – cum zice marele şi strălucitul întru cele sfinte Vasile, în cuvântarea la Naşterea Domnului – tot astfel El a fost desăvârşit de la începutul concepţiei şi în ceea ce priveşte înţelepciunea omenească şi dumnezeiască,

cu alte cuvinte, ca om. Aşadar, ca Dumnezeu, El nu a devenit desăvârşit în ceea ce priveşte înţelepciunea omenească şi dumnezeiască, ci a fost desăvârşit din veci, dar o dată cu înaintarea trupului în vârstă, arătarea înţelepciunii omeneşti desăvârşite s-a socotit drept o înaintare.[50] Dacă a avut înţelepciunea omenească, este clar că a avut şi intelect, căci înţelepciunea este un rod şi o putere a intelectului. De altfel, A-
1 Cor. 2, 16 postolul zice: „şi noi avem mintea (intelectul) lui Hristos". De asemenea, Sfinţii Părinţi înţeleg expresia „după chipul" în sensul de intelect, iar mărturiile lor le-am arătat mai înainte. Deci, dacă El a luat asupra Sa pe omul creat după chipul Lui, adică natura umană, El a luat, desigur, o natură inteligentă şi raţională. A luat însă şi o voinţă liberă. Căci, după cum a luat asupra Sa dorinţa neraţională, supusă raţiunii, tot aşa a luat şi pe cea raţională. Deci, El nu a luat asupra Sa o natură neinteligentă şi neraţională. Căci, dacă ar fi luat o natură neinteligentă şi neraţională, nu ar mai fi fost om. El a luat însă o natură raţională, fiindcă omul este o natură inteligentă şi raţională.

39 (40). *Mărturiile Sfinţilor Părinţi despre proprietăţile naturale ale Domnului Hristos*

Deci, Sfinţii Părinţi au spus cu toţii că dacă în Domnul nostru Iisus Hristos sunt două naturi, atunci şi proprietăţile naturale sunt duble. Pentru că este cu neputinţă ca o natură să fie constituită fără proprietăţile ei constitutive. Deci, în mod necesar, de vreme

ce El are două naturi, trebuie să spunem şi că voinţele Sale naturale, adică puterile Sale voitoare, sunt două. Astfel, fiind Dumnezeu prin natura Sa, El a avut voinţa dumnezeiască şi atotputernică, iar ca unul care S-a făcut om, asumându-şi această natură, a avut şi voinţa omenească, prin care a vrut, de pildă, ca intrând în casă să stea ascuns şi nu a putut (Marc. 17, 24). Căci nu cred că vrei să atribui voinţei Lui dumnezeieşti ceva care să-i fie cu neputinţă. Deci, El a avut puterea de a vrea a sufletului omenesc şi potrivit cu aceasta a vrut cele omeneşti. Altfel spus, El s-a aplecat spre cele omeneşti după voinţa Lui sufletească, aşa cum a vrut cele dumnezeieşti prin voinţa Lui dumnezeiască, unul şi acelaşi Fiu al lui Dumnezeu, Hristos, Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit. Aceasta însă s-a petrecut nu ca şi cum la mijloc ar fi putut fi o opinie potrivnică, ci voinţa omenească [a lui Hristos] s-a supus în chip liber voinţei Lui dumnezeieşti şi părinteşti şi a vrut aceleaşi lucruri pe care însăşi voinţa Lui dumnezeiască a vrut ca ea să le voiască[51].

40 (41). *Consideraţii soteriologice*

Fiindcă voinţa lui Adam nu s-a supus voinţei dumnezeieşti, ci opinia sa a vrut cele potrivnice voinţei dumnezeieşti, încălcând astfel [porunca], şi fiindcă nimeni dintre cei din Adam n-a fost întru totul supus voinţei dumnezeieşti, ci fiecare ipostas s-a arătat, urmând propria opinie, nesupus faţă de voinţa dumnezeiască, căci „toţi au păcătuit, motiv pentru care sunt

Rom. 3, 23 lipsiţi de mărirea lui Dumnezeu", după cum spune Apostolul Pavel, de aceea Fiul lui Dumnezeu, făcându-se om cu bunăvoirea părintească, a luat asupra Sa natura omenească şi voinţa naturală omenească. Însă El nu a luat asupra Sa şi [un] ipostas uman[52], astfel încât voinţa proprie naturii umane să nu trăiască după voinţa ipostatică şi gnomică [a ipostasului uman] şi să se opună deci voinţei dumnezeieşti, ci să fie supusă în chip liber şi deplin acesteia, dezlegându-se astfel de vechea încălcare [a poruncii].

Marc. 7, 24 Şi iarăşi: după Evanghelistul Marcu, [Hristos] a avut voinţa omenească pentru că, intrând în casă, a vrut să stea ascuns şi nu a putut. Voinţa dumnezeiască este atotputernică, iar nu neputincioasă; neputincioasă este numai voinţa omenească. Deci, El a vrut prin voinţa Sa omenească, în timp ce voinţa dumnezeiască a îngăduit şi a dat prilej naturii Sale omeneşti să se folosească de cele ce îi sunt proprii, adică să vrea şi să nu poată.

Şi iarăşi: „Părinte, dacă este cu putinţă, treacă de la
Mat. 26, 39 Mine paharul acesta", adică paharul morţii. Iată pofta şi dorinţa naturală de a trăi pe care o au în chip natural animalele raţionale şi cele neraţionale. „Dar să nu fie voia Mea, ci a Ta". Iată dorinţa raţională şi naturală a intelectului, dorinţa liberă şi judecată, dorinţa de a
Mat. 26, 39 înfrâna pofta neraţională: „Să nu fie voia Mea, ci a Ta". Nu „a Mea", cea omenească, potrivit căreia nu-Ţi sunt părtaş, căci Tu nu eşti om, aşa cum sunt Eu, şi nici n-ai primit pătimirile omeneşti, ci „a Ta", [voinţa] comună Mie şi Ţie, al cărei părtaş sunt aşa cum sunt părtaş naturii dumnezeieşti[53]. „Căci nu m-am coborât

să fac voia Mea, ci a Celui ce m-a trimis". Nu ca Ioan 6, 38
voinţa Mea omenească să trăiască după opinia ei proprie şi potrivnică voinţei Tale, ci să fie supusă voinţei Tale. Căci a fost voia şi bunăvoirea Tatălui ca El să pătimească pentru mântuirea lumii, pentru care S-a şi întrupat. De aceea, voinţa arată aici nu puterea de a vrea, ci lucrul voit. Pentru că aici nu este vorba ca El să facă voinţa dumnezeiască, întrucât aceasta este necreată şi fără de început, ci lucrul voit, pe care l-a vrut voinţa dumnezeiască. Tot astfel trebuie înţelese şi
cuvintele: „toate voinţele Lui întru ei", deoarece Ps. 15, 4
Dumnezeu nu are mai multe puteri voitoare, ci una singură, iar aceasta nu este întru Sfinţi, fiindcă atunci ar fi în ei şi natura Lui. Căci cei care au o singură voinţă au şi aceeaşi natură. Cuvintele de mai sus arată însă că întru sfinţi sunt numai voinţele lui Dumnezeu, adică poruncile Lui.

42. *Cum s-au împăcat proprietăţile celor două naturi în Domnul Hristos*

S-a arătat, deci, că Hristos, având două naturi, a avut de asemenea două voinţe naturale şi două lucrări naturale, căci numai astfel El a fost Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit. Într-adevăr, nu poate fi Dumnezeu desăvârşit cel care nu are toate proprietăţile Dumnezeirii şi, înainte de toate, natura dumnezeiască; pe de altă parte, nu poate fi nici om desăvârşit cel care nu are natura desăvârşită a omului şi toate proprietăţile naturale ale umanităţii. Hristos a avut deci voinţa

dumnezeiască, după care, ca Dumnezeu, a voit dimpreună cu Tatăl şi cu Duhul cele dumnezeieşti, căci aşa cum Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt au o singură natură, tot astfel au şi o singură voinţă conformă cu această natură. El a avut însă şi voinţa naturală omenească, adică puterea naturală de a vrea, ca unul care s-a făcut om desăvârşit, asemenea Maicii Sale. Căci după cum natura Sa şi a Maicii Sale a fost una, la fel şi voinţa a fost una. Hristos a avut şi lucrarea dumnezeiască, potrivit căreia, voind în chip liber, lucra cele dumnezeieşti dimpreună cu Tatăl şi cu Duhul, dar a avut şi lucrarea omenească, potrivit căreia a lucrat în chip liber cele omeneşti. Căci nu prin voinţa dumnezeiască a vrut să rămână ascuns şi nu a putut, şi nici prin voinţă dumnezeiască nu a vrut să mănânce şi să bea. Acestea sunt lucrările voite de natura omenească şi nu de cea dumnezeiască. Şi nici nu a umblat sau şi-a întins mâinile prin lucrare dumnezeiască, căci a umbla şi a întinde mâinile nu ţin de lucrarea dumnezeiască şi nici de natura dumnezeiască. Totuşi, fiecare dintre cele două naturi care au fost în Hristos a voit şi a lucrat ceea ce a avut propriu, cu participarea celeilalte, voinţa şi lucrarea Lui omenească slujind întotdeauna voinţei şi lucrării Lui dumnezeieşti. Căci aşa cum prin lucrarea Lui trupească a lucrat voinţa dumnezeiască, întrucât a ţinut cu mâna Lui mâna copilei şi a zis: „copilă, scoală-te", iar prin atingere şi prin cuvânt lucrarea dumnezeiască a înviat-o pe fată, tot astfel şi prin voinţa Lui omenească a lucrat voinţa Lui dumnezeiască. Voind dumnezeieşte, [Hristos] a lucrat minunea; voind omeneşte, a întins

mâna şi a zis: „scoală-te". Pe scurt, tot ceea ce a vrut Luc. 7, 54
şi a lucrat omeneşte, s-a făcut mântuire lumii. El nu a săvârşit cele dumnezeieşti aşa cum le săvârşeşte Dumnezeu, căci nu este propriu lui Dumnezeu să facă minuni prin atingere şi întinderea mâinilor. Dar nu a făcut nici cele omeneşti ca un om, pentru că pătimirile unui simplu om nu pot aduce mântuire lumii. Ci, fiind Dumnezeu şi făcându-se om, ne-a arătat o lucrare nouă, cu alte cuvinte străină [de cele de până la el], o lucrare divino-umană: divină, dar lucrând prin cea umană, şi umană, dar slujind celei divine şi înfăţişând semnele Dumnezeirii Sale care trăieşte laolaltă cu umanitatea Sa.

43. *Cum s-au împăcat lucrările naturale în Domnul Hristos?*

După cum fierul este de o natură şi focul de altă natură, fiecare dintre ele având o lucrare diferită: focul nu taie, ci arde şi luminează potrivit lucrării sale naturale, iar fierul nu este prin natura sa nici arzător, nici luminos, ci taie şi are culoare neagră, şi atunci când are loc o unire a lor, fiecare săvârşeşte propria sa lucrare laolaltă şi nu despărţit, căci în acelaşi timp cu tăierea se petrece şi arderea, iar focul arde şi luminează prin fier, şi după cum nu este vorba numai de o lucrare naturală, ci de două: una a focului, arderea, iar cealaltă a fierului, tăierea, fiecare dintre ele având un rezultat propriu: focul [produce] arderea, iar fierul tăierea, cu toate că tăierea arde şi arderea taie, tot astfel şi în

Domnul nostru Iisus Hristos fiecare natură lucrează cele proprii ei, cu participarea celeilalte[54]. Aceasta nu înseamnă că cele două sunt una singură şi nici că au un singur rezultat, ci natura Lui omenească a avut ca rezultat supunerea în chip liber faţă de voinţa dumnezeiască şi slujirea ei, întinderea mâinii prin voinţă proprie şi atingerea de copilă supunându-se şi slujind voinţei dumnezeieşti, iar Dumnezeirea a avut ca rezultat ridicarea copilei, care s-a lucrat prin atingere.

44. *Felul de lucrare al Domnului este unic*

Pentru aceasta nici marele Dionisie[55] nu a zis: o [singură] lucrare *divino-umană*, ci o lucrare *nouă* în chip absolut, cu alte cuvinte *străină*. Căci fiecare dintre ele era deopotrivă străină şi divino-umană. El a spus aceasta nearătând un număr, ci un fel de a fi străin. Domnul, având milă de propria lui făptură, care a primit din voia ei suferinţa păcatului, ca pe o sămânţă de mai târziu a vrăjmaşului, a luat asupra Sa tot ceea ce era bolnav spre a-i aduce vindecare. Pentru că ceea ce nu este asumat nu este vindecat, iar ceea ce a fost asumat, chiar dacă a greşit, a fost mântuit. Dar cine a greşit şi a călcat pentru prima oară porunca lui Dumnezeu dacă nu mintea şi dorinţa ei raţională, adică voinţa[56]? Aceasta, deci, avea nevoie de vindecare, căci păcatul este boala minţii. Dacă [Hristos] n-ar fi luat asupra Sa un suflet raţional şi inteligent[57] dimpreună cu voinţa lui, atunci n-ar fi vindecat suferinţa naturii omeneşti. De aceea, El a luat

asupra Sa voinţa umană, nu însă şi păcatul, căci păcatul nu este făptura Lui. Deci, ca să alunge din suflet boala păcatului, semănată mai târziu de vrăjmaş, El a luat asupra Sa un suflet şi voinţa acestuia. Dar nu a săvârşit vreun păcat. Ca să dezlege trupul din stricăciune şi din robia păcatului, El a luat asupra Sa un trup, precum şi pedepsele provenite de pe urma primei încălcări a poruncii lui Dumnezeu, astfel încât, răscumpărând pentru noi datoria care era asupra noastră, să ne elibereze din condamnare. Dar un sclav nu poate să-l elibereze pe un alt sclav. De aceea, fiind fără de păcat, liber şi nesupus morţii sau vreunei alte pedepse, a primit pentru noi pedepsele care erau asupra noastră şi a murit pentru noi, „ca să dea putere celor ce-L vor primi pe El ca să devină copii ai lui
Dumnezeu" şi să le dăruiască nestricăciunea şi viaţa Ioan 1, 12
fără de chinuri, fără de durere, la fel cu a îngerilor, pentru a renaşte în veacul viitor. Căci trebuie să suferim mai întâi cele ale primului Adam, din care am avut şi naşterea, pentru a dobândi apoi darurile celui de-al doilea Adam. Aceasta se va petrece dacă vom urma căile Sale, dacă vom păzi legea libertăţii şi nu vom deveni iarăşi robi ai păcatului. Căci eliberând natura noastră, [Hristos] ne-a dat iarăşi poruncă şi ne-a arătat calea pe care dacă vom umbla, vom împărăţi împreună cu El, mergând acolo unde El, ca înainte-
mergător al nostru, a mers. Dacă vom urma însă o altă Evr. 6, 20
cale, vom rămâne afară. Fie ca noi cei care urmăm îndeaproape căile Sale, să fim întotdeauna împreună cu El şi să ne bucurăm de slava şi împărăţia Sa, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.

NOTE ŞI COMENTARII

[1] Sfântul Ioan Damaschin defineşte în *Dialectica*, 5 (PG 94, col. 593A; 10, col. 569), natura (*physis*) ca „specie care nu este divizibilă în alte specii", „specia cea mai specială". Accentul în definirea unei *naturi* cade pe ceea ce o diferenţiază de celelalte naturi sau specii (pentru detalii, capitolul despre hristologia Sfântului Ioan Damaschin din J. Meyendorff, *Hristos în gândirea creştină răsăriteană*, trad. de pr. Nicolai Buga, 1997, reluat în acest volum ca postfaţă). În privinţa rolul definiţiilor conceptuale în discursul teologic, vezi diac. Ioan I. Ică jr., „*Dialectica* Sfântului Ioan Damaschinul – prolegomenă logico-filosofică a *Dogmaticii*", în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Teologie ortodoxă*, 40/1-2, 1995, pp. 85-140. În tradiţia filosofică şi teologică de până în secolul al II-lea, *hypostasis* şi *ousia* sunt considerate sinonime şi desemnează realitatea substanţială. Însă Origen foloseşte în Comentariul său la Ioan termenul de *hypostasis* pentru persoanele Treimii (II, 10(16), 75, SC 120, p. 255). După el, Dionisie al Alexandriei va vorbi despre *trei ipostasuri în Dumnezeu*, respingând astfel erezia modalistă, întrucât *prosopon* nu părea suficient de clar. Dar latinii, care echivalaseră *prosopon* cu *persona* şi *ousia* sau *hypostasis* cu *substantia*, vor avea serioase dificultăţi în înţelegerea noului sens al lui *hypostasis* în teologia trinitară, sens care trimite la actul de a subzista. În secolul al IV-lea, Atanasie al Alexandriei păstrează echivalenţa *ousia-hypostasis*, canonizată la Sinodul de la Niceea (325), pentru a stăvili arianismul, capabil să asimileze afirmarea pluralităţii ipostasurilor în Dumnezeu, ierarhizându-le. Sinodul din Alexandria (362) permite folosirea

celor două sensuri ale lui *hypostasis*, recunoscând în spatele lor aceeaşi învăţătură de credinţă, deşi unii dintre participanţi îşi menţin rezerva faţă de limbajul despre cele trei ipostasuri. În acest context intervine geniul Sfântului Vasile cel Mare. La o analiză minuţioasă a lucrării sale *Contra lui Eunomie*, unde persoanele divine sunt desemnate prin proprietăţile lor relative şi subzistente, termenul de *hypostasis* aproape că nu este de găsit. Abia după stabilirea învăţăturii sale despre proprietăţi, acest cuvânt va primi un sens riguros. „Termenul *consubstanţial* [de la Niceea] lăsat singur este ambiguu (...) pentru că rămâne unilateral: el exprimă aspectul unităţii divine, nu şi distincţia persoanelor. Formula: *trei ipostasuri* (...) este şi ea ambiguă, căci nu înlătură îndoiala asupra unicităţii divine şi a consubstanţialităţii ipostasurilor. În acest context, o singură soluţie se impune: «logodna» celor două limbaje a căror parţialitate le face ambigue. (...) Nu este de ajuns să vorbeşti despre trei persoane, ci trebuie să spui trei ipostasuri consubstanţiale în unitatea lui Dumnezeu" (B. Sesboüé, pp. 297-298). Despre distincţia *hypostasis – ousia* şi *hypostasis – physis* în teologia trinitară, vezi A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. 1 (1973), şi I/1 (1990), trad. fr., Paris, Cerf; A. de Halleux, „*Hypostase* et *personne* dans la formation du dogme trinitaire", în *Patrologie et oecuménisme*, pp. 113-214; John Meyendorff, *Hristos în gândirea creştină răsăriteană*, trad. de pr. Nicolai Buga, Bucureşti, EIBMBOR, 1997; J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Developement of Doctrine*, vol. 2, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1974, pp. 37-90; B. Sesboüé/J. Wolinski, *Histoire des dogmes*, vol. 1: *Le Dieu du salut*, Paris, Desclée, 1994, pp. 290-317.

[2] Potrivit lui Aristotel, accidentul este „o determinaţie ce revine unui lucru (...), dar care nu e nici necesară, nici

constantă" şi care nu este cuprinsă în esenţa acelui lucru (*Metafizica* Δ, 1025a). Spre deosebire de *gen* sau de *definiţie*, accidentul nu exprimă esenţa lucrului, iar spre deosebire de ceea ce este propriu (*idion*), nu are o relaţie necesară cu subiectul (*Top.* I, 5, 102b5: accidentul este „ceea ce poate să aparţină sau să nu aparţină unui subiect, oricare ar fi acesta").

[3] Cf. Maxim Mărturisitorul, *Ep.* 12 [trad. de pr. Dumitru Stăniloae, PSB 81, 1990, pp. 79-80]: „Deci după Părinţi unirea după ipostas este adunarea celor de altă fiinţă (esenţă sau natură, n. ed.) într-un ipostas, fiecare din cele ce s-au compus în El păstrând nealterată şi nedespărţită proprietatea ei naturală faţă de cealaltă. (...) Cel ce mărturiseşte unirea după ipostas, chiar dacă spune două firi după unire, unite în mod neîmpărţit, adică în unirea cea după ipostas, nu se abate de la adevăr. Căci mărturiseşte că cele din care se compune Hristos au rămas neamestecate, după Părinţi, datorită deosebirii păstrate după unire".

[4] Vezi *Cuvântarea 28* a Sfântul Grigore din Nazianz, PG 36, col. 25-72 (n. trad.) [trad. de pr. Dumitru Stăniloae, *Cele cinci cuvântări teologice* (27-31), Anastasia, 1993].

[5] Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, natura (*physis*) se referă la universal (*katholou*), la gen (*genos*) şi la specie (*eidos*) şi înseamnă ceea ce este comun (*koinon*) tuturor fiinţelor individuale. Astfel, *natura* este acelaşi lucru cu *esenţa* (*ousia*). Natura este înzestrată cu puteri sau facultăţi (*dynameis*) care se exercită printr-o operaţie sau lucrare proprie (*energeia*). Ipostasul (*hypostasis*) sau persoana (*prosopon*) se referă la fiinţele individuale şi este o esenţă cu particularităţile ei (cf. *Ep.* 15, PG 91, 557D), care desemnează ceea ce este în sine (*kath'auto*), ceea ce este particular (*kath'ekaston*) şi propriu (*idion*), ceea ce diferenţiază şi separă un ipostas de un altul (cf. J.-Cl. Larchet,

Saint Maxime le Confesseur, Paris, Cerf, 2003, pp. 141-142): „Pentru că cele unite între ele în una şi aceeaşi fire (natură, *physis*) sau fiinţă (esenţă, *ousia*) nu se vor uni niciodată în unul şi acelaşi ipostas, adică nu vor putea avea una şi aceeaşi persoană sau ipostas. (...) Cele unite în una şi aceeaşi fire sau fiinţă, adică cele ce sunt de una şi aceeaşi fire sau fiinţă, se disting între ele ca ipostasuri sau ca persoane, cum e cazul cu îngerii şi cu oamenii şi cu toate creaturile ce se contemplă în specie şi gen" (*Ep.* 15, PG 91, 549C, trad. de pr. D. Stăniloae, PSB 81, p. 123).

[6] Cf. *Dialectica*, col. 616B: ipostasul este o existenţă în sine. Pentru importanţa noţiunii de *ipostas* în gândirea patristică potrivit analizei Sfântului Ioan Damaschin, vezi A. Louth, *St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, 2002, pp. 47-53: Ioan Damaschin este moştenitorul unei întregi tradiţii care începând cu Sfântul Vasile cel Mare a stabilit distincţia între *ousia* şi *hypostasis* în teologia trinitară şi a continuat de-a lungul disputelor hristologice şi a definiţiilor dogmatice din secolele V-VI să aprofundeze sensul lui *hypostasis*, pentru care manualele de logică şi tratatele de filosofie antică erau de puţin folos. Astfel, după cum reiese şi din mărturiile istoricului bisericesc Socrate (III, 7, 17) şi ale filosofului Ioan Philopon (un fragment din *Diaitetes* păstrat de Damaschin în *Haers.* 83), *hypostasis* este o creaţie teologică. În *Dialectica*, Sfântul Ioan Damschin se consacră în două rânduri lămuririi înţelesului lui *hypostasis*: pe de o parte,el este definit ca fiinţă, deci sinonim cu *ousia*; pe de alta, desemnează individul şi corespunde lui *prosopon*. În distincţia fundamentală patristică între ceea ce este comun (*to koinon*) şi ceea ce este particular (*to merikon*), esenţa/*ousia*, natura/*physis*, forma/*morphe*, specia/*eidos* corespund primului termen, iar individul, *prosopon* şi *hypostasis* celui de-al doilea. Pentru Ioan Damaschin, *hypos-*

tasis este o esenţă cu accidente, o subzistenţă în sine, dar ceea ce este mai important şi poate face din noţiunea de *hypostasis* centrul ontologiei patristice, al unei ontologii „profund existenţiale" (diac. Ioan I. Ică jr., *art. cit.*, p. 121), este afirmaţia din *Dialectica* (43, 8-11), potrivit căreia numai ipostasul sau individul are subzistenţă. Din perspectiva lui A. Louth, în pofida rolului central al noţiunii de *hypostasis*, nu am putea totuşi vorbi de o „ontologie personalistă" la Ioan Damaschin, întrucât nu există o aplicare restrânsă a acestei noţiuni la sfera persoanei (cf. *op. cit.*, p. 52).

[7] Vezi *Cuvântarea 20* a Sfântului Grigore din Nazianz, PG 35, col. 1065-1080 (n. trad.).

[8] Formula Sinodului de la Calcedon (451). Vezi analiza lui B. Sesboüé din B. Sesboüé/J. Wolinski, *Histoire des dogmes*, vol. 1: *Le Dieu du salut*, Paris, Desclée, 1994, pp. 393-416, precum şi articolele sintetice ale lui B. Sesboüé şi J. Fantino din volumul coordonat de Marie-Anne Vannier, *Hristos*, trad. de Daniela Cârstea, Bucureşti, Anastasia, 2004, pp. 5-37 şi 71-85.

[9] Cf. *Dogmatica* III, 3, trad. de pr. D. Fecioru, Bucureşti, 1943², pp. 179 sq.

[10] Despre acest aspect, J. Meyendorff, *op. cit.*, pp. 73-98.

[11] Vezi argumentele în apărarea cinstirii icoanelor, Chr. von Schönborn, *Icoana lui Hristos*, trad. de Vasile Răducă, Bucureşti, Anastasia, 1996, pp. 149-154.

[12] Vezi *Cuvântarea 25* a Sfântului Grigore din Nazianz, PG 35, col. 1097-1225 şi *Cuvântarea 30*, PG 36, col. 241-256 (n. trad.) [trad. de pr. D. Stăniloae, Anastasia, 1993].

[13] Vezi *Cuvântarea 25* a Sfântului Grigore din Nazianz, PG 35, col. 1065-1080 (n. trad.).

[14] *Ibidem*.

[15] Sfântul Grigore din Nazianz întrebuinţează expresia: „en mikro megan", *Cuvântarea 38*, PG 36, col. 324, şi

Cuvântarea 45, col. 632 (n. trad.). Sfântul Grigore de Nyssa, în *Despre facerea omului*, cap. XVI (trad. de pr. T. Bodogae, PSB 30, 1998, p. 46), respinge ideea omului-microcosmos plasând-o la nivel strict material: „Cât de mărunte şi de nevrednice păreri şi-au făcut despre măreţia omului câţiva necreştini atunci când şi-au închipuit că înalţă pe om dacă îl compară cu lumea aceasta! Anume, ei spun că omul e un *microcosmos*, sau *o lume în mic*, şi că în om nu se cuprinde altceva nimic decât elementele care se află în lumea pământească. Prin acest nume pompos ei au vrut să preamărească firea omenească, dar uită că în cazul acesta măreţia omului ar fi tot atât de strălucită ca şi cea a muştelor şi a şoarecilor; şi aceia, în alcătuirea lor, au aceleaşi patru elemente ca şi la om şi la celelalte vietăţi (...)". La Maxim Mărturisitorul însă, această idee este legată de funcţia de mediere a omului între cinci distincţii sau polarităţi: creat şi necreat; inteligibil şi sensibil; paradis şi lumea oamenilor; cer şi pământ; masculin şi feminin. „Pentru Maxim, ca şi pentru Nemesius din Emesa, omul-microcosmos (...) trebuie să facă ceva mai mult decât să reflecte pur şi simplu structura universului. Sarcina lui este de a conduce multiplicitatea şi dualitatea acestuia din urmă spre unirea finală; această unire nu implică însă schimbarea naturilor sau a speciilor diferenţiate, ci mai degrabă desăvârşirea lor. Această sarcină i-a fost dată omului dintru început, însă realizarea ei a fost întreruptă de cădere. Din această pricină ea a trebuit să fie îndeplinită mai întâi şi în totalitate de Hristos, Care este Dumnezeu şi om în acelaşi timp" (Lars Thunberg, *Omul şi cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. de Remus Rus, Bucureşti, EIBMBOR, 1999, p. 74).

[16] Cf. Sfântul Grigore de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. XVI, pp. 48-49: „(...) firea omenească stă la mijloc între două extreme opuse una alteia, între fiinţele dum-

nezeieşti şi netrupeşti, pe de o parte, şi viaţa dobitoacelor şi a vietăţilor necugetătoare, pe de altă parte. Într-adevăr, în alcătuirea omului uşor le putem surprinde pe amândouă: de la Dumnezeu, el a primit cugetul şi puterea de judecată, care este comună pentru bărbat şi femeie, iar din lumea necugetătoarelor, omul are alcătuirea trupească şi toate cele trupeşti (căci oricine face parte din categoria oamenilor are pe deplin şi una şi alta din aceste însuşiri)". Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, omul este chemat să unească inteligibilul cu sensibilul întru Hristos, mai întâi prin dobândirea unei cunoaşteri asemănătoare cu a îngerilor. Medierea a fost realizată deplin de Hristos prin ascensiunea naturii umane asumate, străbătând ierarhiile cereşti, până la Tatăl (*Ambigua* 41, PG 91, col. 1309C, cf. L. Thunberg, *op. cit.*, pp. 81-82). Vezi şi *Dogmatica* II, 12, pp. 124-131.

[17] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, trad. şi note de N. I. Ştefănescu, Ed. Ştiinţifică, 1996, pp. 32-33.

[18] Despre teoria celor patru calităţi constitutive microcosmosului uman în medicina antică, vezi R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn şi melancolia. Studii de filosofie a naturii, religie şi artă*, trad. Miruna şi Bogdan Tătaru-Cazaban, Adela Văetişi, Iaşi, Polirom, 2002, pp. 26-35.

[19] Iată ecoul la Sfântul Grigore Palama: „Îngerii nu au trup înjugat, ca să-l aibă subjugat minţii" (trad. de pr. D. Stăniloae, în *Filocalia* 7, 1977, p. 468). Potrivit Sfântului Ioan Casian (*Conf.* IV, 13; SC 42, 1955, p. 179; trad. rom. David Popescu, EIBMBOR, 2004^{2}, p. 100), căderea fără putinţă de întoarcere a îngerilor este înţeleasă şi ca inexistenţă a unui interval între decizia unui spirit pur şi împlinirea ei, tocmai pentru că îngerii nu au trup: „În sfârşit, vedem că aceia care nu sunt opriţi de nici o piedică a trupului să-şi îndeplinească dorinţele lor, adică demonii şi celelalte duhuri ale răului căzute din rândurile îngerilor, sunt cu totul răufăcătoare pentru oameni prin aceea că nu şovăie să facă răul o dată ce l-au început; sufletul lor, dezlegat de substanţa materiei, este pe cât de iute la planuri, pe atât de primejdios la înfăptuiri şi, fiindcă le este foarte uşor să facă fără zăbavă ce au vrut, neintervenind nici un moment de răzgândire mântuitoare, răul pus la cale se înfăptuieşte nemijlocit". Drept urmare, după Ioan Damaschin (*Dogmatica*, trad. rom., p. 81), trupul omului este limită a păcatului şi prilej al întoarcerii la Dumnezeu: „Îngerul este incapabil de pocăinţă pentru că este necorporal. Omul însă, din pricina slăbiciunii corpului, are parte de pocăinţă". Oare nu am putea înţelege astfel şi afirmaţia tulburătoare a lui Tertulian: „Caro salutis cardo" („Trupul este poarta mântuirii")?

[20] Vezi şi *Dogmatica*, pp. 80-85 (unde sunt prezente doar argumentele superiorităţii angelice). Asupra acestei comparaţii, în Andrew Louth, *St John Damascene*, p. 122 sq. În tensiunea dintre chipul dăruit şi asemănarea care trebuie dobândită, pentru Sfântul Grigore Palama superioritatea omului faţă de înger stă de partea chipului: „(...) deşi chipul lui Dumnezeu îl avem noi până astăzi mai mult decât îngerii, în asemănarea cu Dumnezeu am rămas, mai ales acum, cu mult mai prejos decât îngerii buni" (trad. de pr. D. Stăniloae, *Filocalia*, vol. 7, p. 469). Vezi şi reluarea acestora la Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Bucureşti, EIBMBOR, 2003^{3}, vol. I, pp. 437-469 (există chiar fraza: „omul este, dintr-un punct de vedere, mai mult după chipul lui Dumnezeu decât îngerii", p. 427). Despre acest aspect, v. şi articolul nostru, „Între Dionisie şi Palama: o angelologie ortodoxă", în T. Baconsky/B. Tătaru-Cazaban (ed.), *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei*, Bucureşti, Anastasia, 2003, pp. 371-389. Pentru „supra-angelicitatea" omului, v. Andrei Pleşu, *Despre îngeri*, Humanitas, 2003, pp. 32-39. În tradiţia occiden-

tală, tema dobândeşte un relief aparte la Meister Eckhart şi o rezonanţă poetică specială la Angelus Silesius (o primă parte a poemului *Călătorul heruvimic* a apărut în traducerea Ioanei Pârvulescu la Ed. Humanitas, 1999).

[21] Cf. Aristotel, *Despre suflet, Parva naturalia*, trad. şi note de Şerban Mironescu şi Constantin Noica, Ed. Ştiinţifică, p. 192. De asemenea, Ioan Damaschin, *Dogmatica* II, 17, p. 135.

[22] Sfântul Ioan Damaschin se sprijină pe distincţia categorială aristotelică între *acţiune* (în acest text, *lucrare*) şi *pasiune* (*înrâurire*, în versiunea lui C. Noica, sau *pătimire*), cf. Aristotel, *Categoriile*, cap. 4 şi 9.

[23] Cf. Aristotel, *Cat.* 14.

[24] Despre analiza procesului deliberativ, Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 22, pp. 145-146. Vezi şi A. Louth, *op. cit.*, pp. 138-139.

[25] Vezi Sfântul Grigore de Nyssa, *Cuvântarea 10*, PG 46, col. 277-297 (n. trad.).

[26] Sfântul Grigore de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. XVI, p. 49: „De fapt virtutea constă în a fi stăpân şi în a face ce-ţi place, tot ce faci din constrângere sau din silă nu poate fi virtute".

[27] Vezi J.-Cl. Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, trad. Marilena Bojin, Bucureşti, Ed. Sophia, 2001, pp. 109-123.

[28] Cf. *Dogmatica* III, 3, pp. 179-186. Pe de o parte, monofiziţii sunt adepţii lui Euthyches, partizan neîmblânzit al formulei „două naturi înainte de unire, una singură după unire". Monofizismul său, care invocă expresii ale lui Chiril al Alexandriei, necontextualizate şi luate literal, are drept consecinţă amestecul proprietăţilor şi confuzia naturilor, mai precis absorbirea umanului în divin. Există însă şi un monofizism al celor care nu au acceptat definiţia hristologică a Sinodului de la Calcedon (451): „două naturi într-un singur ipostas", întrucât, invocând fidelitatea faţă de textele lui Chiril al Alexandriei, înţelegeau prin *physis* ceea ce Părinţii calcedonieni înţelegeau prin *hypostasis*. Reprezentanţi principali ai acestui monofizism sunt Sever, patriarhul Antiohiei, şi Filoxen de Mabbough (Hieropolis). Împăraţii bizantini vor încerca prin formule de compromis doctrinar să obţină revenirea sediilor monofizite în comuniune cu Patriarhia de la Constantinopol, dar vor trezi opoziţia Romei, apărătoare a formulei calcedoniene. În urma edictului din 482, papa Felix III rupe comuniunea cu patriarhul Acacios, schismă care va dura treizeci şi trei de ani.

[29] Patriarh al Constantinopolului (428-431), provenit din şcoala teologică antiohiană a lui Diodor din Tars şi Teodor de Mopsuestia. Respingând denumirea de *Theotokos* („mamă a lui Dumnezeu"), pe care o înlocuieşte cu *Christotokos* („mamă a lui Hristos-omul"), a provocat un imens scandal. Viziunea sa asupra relaţiei dintre cele două naturi ale lui Hristos conducea la afirmarea a două ipostasuri distincte, dar intim legate în unicitatea *prosopon*-ului. „Apropierea dintre Dumnezeu şi om în Întrupare este percepută de Nestorie ca o promiscuitate. Acesta pare a fi adevăratul motiv al respingerii denumirii de *Theotokos* acordată Mariei, şi nu ignoranţa conceptuală, care-l împiedica să distingă între *natură* şi *persoană* sau *ipostas*" (B. Sesboüé, în *Hristos*, pp. 21-22). Reacţia Sfântului Chiril al Alexandriei avea să ofere argumentele esenţiale pentru formularea învăţăturii ortodoxe despre unirea după ipostas care implică asumarea de către Cuvânt a naşterii după trup. Astfel, Fecioara Maria este cu adevărat Maică a lui Dumnezeu, întrucât ipostasul este unic şi este al Fiului lui Dumnezeu.

[30] Monotelismul susţine existenţa unei singure voinţe în Hristos, corespunzătoare unicităţii ipostasului. Pentru detalii, vezi nota complementară, pp. 84-88.

[31] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrhus*, PG 91, 296A; *Opuscula th. et pol.*1, 14, 16, PG 91, 12CD, 153AB, 192B.

[32] Potrivit Sfântul Maxim, natura se poate manifesta diferit prin puterile sale datorită unei orientări care depinde de iniţiativa persoanei şi determină astfel *dispoziţia voinţei* (*gnome*) şi alegerea (*proairesis*) care îi sunt proprii (cf. Larchet, *Saint Maxime le Confesseur*, p. 142). Originalitatea psihologiei maximiene constă tocmai în analiza voinţei în funcţie de distincţia dintre natură şi ipostas. Voinţa (*thelesis, thelema*) este o dorinţă sau facultate apetitivă raţională, prin care omul este sursa propriei sale mişcări. Există o distincţie între simplul fapt de a vrea (*to haplos thelein*) şi felul de a vrea (*to pous thelein*). Primul apaţine naturii şi se referă la voinţa naturală (*thelema physikon*), cel de-al doilea aparţine ipostasului şi se referă la voinţa gnomică (*thelema gnomikon*) (*Pyr.*, PG 91, 296A).

[33] Vezi *Cuvântarea 23* a Sfântului Grigore din Nazianz, PG 35, col. 1152-1168, şi *Cuvântarea 42*, PG 36, col. 457-492 (n. trad.).

[34] Vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, *Opuscula th. et pol.* 1, PG 91, 12CD; 16, PG 91, 192B: voinţa naturală nu poate vrea ceva împotriva naturii sau ceva rău.

[35] Vezi *Cuvântarea 30* a Sfântului Grigore din Nazianz, PG 36, col. 104-133 (n. trad.) [trad. de pr. D. Stăniloae, Anastasia, 1993].

[36] Vezi PG 7, col. 1232 (n. trad.).

[37] Vezi Sfântul Clement Alexandrinul, PG 9 (fragm. *De providentia*), col. 752 (n. trad.).

[38] Vezi Sfântul Atanasie, PG 26, col. 1105 (n. trad.) [vezi şi ed. Ch. Kannengiesser, SC 199, 2000^2, pp. 270-289].

[39] În lumea latină, aceeaşi idee se întâlneşte cu precădere la Augustin, *De civ. Dei* XII, 1. 3 (*Bibliothèque augustinienne*, pp. 150-151).

[40] Vezi *Epist.* 101, PG 37, col. 176-193 (n. trad.) [*Lettres théologiques*, ed. P. Gallay/ M. Jourjon, SC 208, 1998, 1974^1].

[41] *Ibidem*, col. 184 (n. trad.).

[42] Explicând acelaşi fragment, Sf. Maxim (în *Disputa cu Pyrhus*, PSB 81, p. 332) trimite la comentariul Sfântului Vasile cel Mare la psalmul 42: „Căci cuvântul *înainte* arată că nu cercetând şi deliberând ca noi, ci întrucât subzistă dumnezeieşte, prin însăşi existenţa sa, avea din fire binele".

[43] Cf. Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrhus* (p. 323): „Nu e acelaşi lucru a voi şi a voi într-un anume fel, precum nici a vedea şi a vedea într-un anume fel. A voi, ca şi a vedea, e propriu firii şi este o însuşire a tuturor celor de aceeaşi fire şi gen; iar a voi într-un anumit fel, adică a voi a se plimba şi a nu voi a se plimba, sau a privi la dreapta sau la stânga (...) e un mod de întrebuinţare a voirii şi a vederii, aparţinând numai celui ce-l întrebuinţează şi despărţindu-l de alţii după aşa numita în general deosebire". Aceeaşi analiză la Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica* III, 14, p. 219: „A voi este o însuşire a firii ca şi a vedea, căci o au toţi oamenii. Dar a voi într-un fel oarecare nu este o însuşire a firii, ci a felului nostru de a gândi, după cum şi a vedea într-un fel oarecare, bine sau rău, căci nu toţi oamenii voiesc la fel şi nici nu văd la fel. Acelaşi lucru îl vom admite şi despre activităţi (lucrări, n. ed.). Căci a voi într-un fel oarecare, a vedea într-un fel oarecare sau a lucra într-un fel oarecare este modul întrebuinţării voinţei, vederii şi activităţii care face uz de ele şi îl deosebeşte de ceilalţi în virtutea aşa numitei deosebiri comune".

[44] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica* II, 12, p. 125: „Aceasta numim *chip dumnezeiesc*, căci cuvintele *după chipul* indi-

că raţiunea şi liberul arbitru, iar cuvintele *după asemănarea* arată asemănarea noastră cu Dumnezeu în virtute, atât cât este posibil".

[45] Vezi *Cuvântarea 42* a Sfântului Grigore din Nazianz, PG 36, col. 632 (n. trad.). Despre libertate ca „chip al lui Dumnezeu" în om, vezi Sfântul Chiril al Alexandriei, *Glafire*, PG 96, col. 24C [trad. de pr. D. Stăniloae, PSB 39, 1992, p. 14]; Sfântul Grigore de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic* 5 [trad. de pr. T. Bodogae, PSB 30, 1998], *Cuvânt despre moarte*, PG 46, 524A.

[46] Vezi Sfântul Grigore de Nyssa, PG 44, col. 1328-1345, şi Sfântul Anastasie Sinaitul, PG 82, col. 1144-1149 (n. trad.).

[47] Cf. Ioan Damschin, II, 25, PG 94, col. 956-957 (n. trad.).

[48] Cf. Ioan Damaschin, *Dogmatica* III, 15, p. 228.

[49] Despre comuniunea celor două lucrări în persoana lui Hristos, a se vedea Chr. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Paris, Beauchesne, 1972, pp. 210-224: Sofronie numeşte comuniunea lucrărilor lui Hristos *synergeia* (p. 215), care nu se bazează pe o comuniune a naturilor sau pe o confuzie a lor, ci pe prezenţa integrală a acestora în unitatea persoanei lui Hristos. *Synergeia* este o aplicaţie în sfera hristologiei a unei viziuni tradiţionale asupra participării monahului, a conlucrării sale la planul divin. Astfel, această comuniune a lucrărilor este „strict ipostatică", rodul kenozei inefabile a Fiului (p. 216). „Hristos imprimă un *tropos* [fel de a fi] nou naturii umane, dar nu prin preponderenţa lucrării Sale dumnezeieşti, ci prin kenoza Sa ipostatică. Este ceea ce ne arată cuvântul cheie al scrisorii sinodale [a lui Sofronie]: Hristos este numit *prutanis*, conducător şi arbitru al lucrărilor Sale, dar nu prin natura Sa dumnezeiască, ci ca ipostas al Fiului. (...) El dă [lucrărilor Sale] *kairos*-ul de a săvârşi ceea ce le este propriu, adică oferă acţiunii umane o temporalitate diferită, nouă, care constă în a se manifesta atunci când vrea Dumnezeu. (...) *Kairos*-ul lucrării Sale este conţinut în planul pe care l-a binevoit Treimea, potrivit căruia Fiul a consimţit să cedeze (*synchorein*) chiar şi în faţa persecutorilor Săi" (pp. 222-223). De asemenea, pentru dezvoltarea acestei viziuni la Sfântul Maxim, v. J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur, La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, Beauchesne, 1976, pp. 116-119 şi 130-152.

[50] Dezvoltarea problemei referitoare la progresul lui Hristos în înţelepciune, în *Dogmatica* III, 22, pp. 261-262.

[51] Cf. Grigore de Nyssa, *Contra lui Eunomie*, III, 8, PG 45, 713A: „Umanitatea Domnului este călăuzită în toate de dumnezeirea Cuvântului şi este mişcată dumnezeieşte". Adepţii monotelismului vedeau întotdeauna imposibilitatea contrarietăţii voinţelor într-un singur subiect (vezi compromisul propus de patriarhul Serghie în *Psephos* (633): „nimeni să nu mai vorbească de acum înainte despre una sau două lucrări ale lui Hristos, Dumnezeul nostru, căci acest lucru este nelegiuit, pentru că este imposibil ca în unul şi acelaşi subiect să subziste deodată, una lângă alta, două voinţe contrare", *apud* F.X. Murphy/P. Sherwood, „Constantinople II et III", în *Histoire des conciles oecuméniques*, sous la dir. de G. Dumeige, t. III, Paris, Orante, 1974, p. 306). Pe de altă parte, exista şi pericolul de a reduce umanitatea lui Hristos la un rol pur instrumental, cf. B. Sesboüé, *op. cit.*, p. 436 şi Garrigues, *op. cit.*, 130-138.

[52] Potrivit Sfântului Maxim, după cădere, voinţa ipostatică sau gnomică s-a pervertit. Sediul opoziţiei faţă de natura creată şi intenţia divină prezentă în ea este doar la nivel ipostatic, şi nu natural.

[53] A se vedea Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Despre cuvântul: *Părinte, de este cu putinţă, să treacă de la Mine acest pahar*", trad. de pr. D. Stăniloae, PSB 81, 1990, pp.

213-215. Episodul agoniei lui Hristos a stat în centrul disputei monoenergetismului și a monotelismului, v. F.M. Léthel, *La Théologie de l'agonie du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Paris, Beauchesne, 1979.

[54] Același argument în *Dogmatica* III, 15, p. 235.

[55] Vezi *Ep.* IV, PG 3, 1072 C. Invocarea acestei expresii dionisiene are o importanță aparte (vezi și *Dogmatica* III, 19, pp. 254-257). Ea fusese transformată în sens monotelit de Cyrus, patriarhul Alexandriei, în *Pactul de unire* (633): „o singură lucrare teandrică" (*mia theandrike energeia*, cf. Mansi, XI, 565 CE) și echivalată de Sever al Antiohiei cu „o singură lucrare compusă" (*mia energeia synthetos*) (de altfel, suspiciunea de a fi fost un creștin monofizit a planat, potrivit unor analize istorico-critice, multă vreme asupra lui Dionisie). Însă, din perspectiva istorică abordată de René Roques (*L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, 1983², pp. 310-311), care analizează minuțios contextele hristologice dionisiene, umanitatea sau esența umană este constant afirmată ca fiind asumată cu adevărat și deplin de Hristos (e drept că Dionisie ezită să folosească termenul de *physis* pentru *natura* umană, manifestând prin omisiune o eventuală „simpatie" monofizită), prin urmare și lucrarea Sa este divină și umană, adică *teandrică*. Prin acest termen, Dionisie „nu formulează o problemă care să intereseze *monoenergetismul*" de mai târziu, ci surprinde „unitatea concretă a persoanei lui Hristos", insistând pe caracterul inedit al lucrării. Maxim Mărturisitorul interpretează calcedonian formula lui Dionisie în *Ambigua* (5) și *Opuscula theologica et polemica* (7), insistând și el pe *caraterul de noutate* al lucrării. De pildă în *Disputa cu Pyrhus* (p. 352): „Iar dacă noutatea este calitate, nu o arată o singură lucrare, ci modul nou și negrăit al manifestării lucrărilor naturale ale lui Hristos potrivit modului negrăit al interiorității reciproce (al perihorezei) firilor întrelaolaltă, și viețuirea Lui ca om, străină și minunată (paradoxală) și necunoscută firii celei create, și modul comunicării reciproce în baza unirii negrăite". *Teandric* desemnează la Sfântul Maxim modul celor două lucrări de a fi împreună: „o afirmare a dualității firilor în comuniune reciprocă și a comuniunii lor prin păstrarea dualității, ceea ce înseamnă că această dimensiune [teandrică] este dimensiunea divino-umană ca atare, văzută în perspectivă cosmică, universală și soteriologică" (L. Thunberg, *op. cit.*, p. 67). *Ambigua* (5e, trad. de pr. D. Stăniloae, PSB 80, 1983, pp. 61-62): „Deci înțeleptul acesta afirmând, prin negarea despărțirii celor dumnezeiești de cele omenești, unirea lor, nu a ignorat deosebirea dintre ele. Căci unirea, înlăturând despărțirea, nu desființează deosebirea. Iar dacă modul unirii salvează rațiunea deosebirii, e o perifrază expresia Sfântului [Dionisie, n. ed.], care indică printr-o numire adecvată lucrarea îndoită a lui Hristos cel îndoit după fire, o dată ce prin unire nu se știrbește după fire și calitate în nici un fel rațiunea ființială a celor unite. (...) Dacă a numit *nouă* lucrarea teandrică, aceasta e pentru că ea caracterizează taina cea nouă, a cărei rațiune este modul negrăit al unirii lor. (...) Iar dacă a numit-o *teandrică*, aceasta nu pentru că e simplă, nici pentru că e un lucru compus, sau pentru că e numai a dumnezeirii goale prin fire, sau numai a omenității simple, sau pentru că e un atribut al unei firi compuse ce se află la mijlocul unor extreme, ci pentru că ea corespunde Dumnezeului întrupat, adică înomenit în sens deplin."

[56] Așadar, voința proprie naturii umane trebuia restaurată.

[57] Afirmarea asumării unui suflet inteligent și rațional este împotriva ereziei lui Apolinarie (315-392, episcop al Laodiceei), potrivit căreia Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat

asumând doar trupul, „pentru că este imposibil ca două ființe înzestrate cu inteligență și voință să coexiste, întrucât s-ar opune între ele prin voința și lucrarea proprii [fiecăreia]. Prin urmare, Cuvântul nu și-a asumat un suflet (*psyche*) uman, ci doar sămânța lui Avraam. Căci templul fără suflet, fără inteligență și voință, al lui Solomon prefigura templul trupului lui Iisus" (Fragment 2, în *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, TU, ed. H. Lietzmann, Tübingen, Mohr Siebeck, 1904, p. 204), *apud* Bernard Sesboüé/Joseph Wolinski, *Histoire des dogmes*, vol. I: *Le Dieu du salut*, Paris, Desclée, 1994, pp. 356-360.

NOTĂ COMPLEMENTARĂ

Monoenergetism – monotelism

În timpul împăratului Heraclius (610-641), pe fundalul politicii imperiale de reconciliere cu monofiziții din regiunile cucerite de perși, Serghie, patriarhul Constantinopolului, poartă o serie de consultări teologice pentru a propune o formulă de conciliere. În 617-618 îi scrie lui Georgeos Arsas, monofizit din Alexandria, căruia îi cere mărturii textuale despre „unica lucrare" a lui Hristos. La solicitarea lui Serghie, răspunde și Teodor, episcop de Pharan, adept al deciziilor calcedoniene, care îi confirmă „ortodoxia" formulei de conciliere privitoare la existența unei singure lucrări a lui Hristos. În 622-623 intră pe scena negocierilor și Paul Acefalul, armean monofizit din Cipru, iar în 626, Cyrrhos, episcop de Phasis, viitor patriarh al Alexandriei în 633, care va semna, cu mandat imperial, un *Pact de unire* cu una dintre facțiunile monofizite egiptene: „teodosienii". Iată ce se spune în acest *Pact*: „Unul și același Hristos și Fiu, săvârșind ceea ce este dumnezeiesc și

ceea ce este omenesc printr-o singură lucrare teandrică (*mia theandrike energeia*), după cum spune Sfântul Dionisie (...)". Înlocuind expresia „o nouă lucrare" din textul dionisian cu „o singură lucrare", patriarhul Cyrrhos propune o formulă ambiguă, întrucât ea poate avea și sensul că cele două naturi conlucrează în Hristos care este unul singur, dar și sensul contrar Sinodului de la Calcedon, și anume că în Hristos există o singură lucrare, provenind dintr-un singur principiu de acțiune. Or, potrivit definiției dogmatice de la Calcedon, proprietățile fiecărei naturi din persoana lui Hristos sunt păstrate și după unirea naturilor. Ambiguitatea monoenergetismului, care constă într-o neînțelegere a raporturilor dintre unicitatea persoanei lui Hristos și cele două naturi ale Sale, divină și umană, conducând la o confuzie în planul voinței și al lucrării hristice, este remarcată și denunțată mai întâi de Sofronie, în 633, care va deveni patriarh al Ierusalimului, apoi de Maxim Mărturisitorul. Ajungând la Constantinopol, Sofronie îl previne pe Serghie de grava eroare doctrinară din formula lui Cyrrhus, susținând că lucrarea depinde de natură și nu de persoană. Serghie reunește un „sinod permanent" pentru a pune capăt disputei, în urma căruia emite un *Psephos* în care consideră o nelegiuire să se vorbească despre una sau două lucrări ale lui Hristos, când, de fapt, Hristos cel unic lucrează și cele dumnezeiești, și cele omenești, lucrările sale fiind complet călăuzite de Dumnezeu Cuvântul. Controversa părea să fie stinsă, deși protagoniștii nu aveau deloc aceleași idei.

Numai că, în 634, imediat după alegerea lui Sofronie ca patriarh al Ierusalimului, poziția oficială din *Psephos* este reluată în două scrisori, una trimisă de Serghie către papa Honorius, alta a lui Pyrrhus, viitor patriarh de Constantinopol, către Maxim. Serghie oferă papei, pe lângă imaginea unei concordii între Biserici grație deciziei sale, și

argumentul că existența a două voințe în Hristos ar fi absurdă, întrucât voința umană nu ar fi putut să nu asculte de voința dumnezeiască în momentele agoniei sau ale Patimii. Prin această interpretare, care va deveni mai clară în mărturisirea de credință a lui Macarie al Antiohiei (681), integritatea naturii umane a lui Hristos era grav amenințată, ea nemaifiind un principiu real al lucrării mântuitoare, ci doar un instrument. Important este că papa Honorius, recunoscând pericolul continuării unei astfel de dispute de „grămătici", adaugă imprudent: „De aceea, noi mărturisim o singură voință a Domnului nostru Iisus Hristos". Sofronie al Ierusalimului însă îi trimite lui Serghie o scrisoare sinodală în care reafirmă cele două lucrări naturale care „co-operează" în unitatea persoanei lui Hristos. Poziția lui este respinsă la Constantinopol, unde împăratul Heraclius va promulga un nou decret asupra credinței, *Ekthesis*, pregătit de patriarhul Serghie, prin care se impune formula: o singură voință a lui Hristos, ale cărui naturi sunt fără amestecare. Acest edict imperial, afișat pe zidurile Sfintei Sofia, declanșează, prin precizarea „o singură voință", trecerea de la monoenergetism la monotelism. Controversa va lua amploare după moartea celor care au creat-o: patriarhul Serghie (9 decembrie 638), patriarhul Sofronie și papa Honorius (12 octombrie 638). Noul patriarh de Constantinopol, Pyrrhus, convoacă un sinod, în care se aprobă decretul imperial asupra credinței, și scrie o enciclică. La Roma, papa Ioan IV reunește un alt sinod pentru a condamna erezia monotelită. Între timp, Pyrrhus este depus din motive politice (29 septembrie 641) și în locul său urcă pe scaunul de la Constantinopol Pavel, a cărui enciclică pe un ton mai conciliant este acceptată de scaunul Romei. Dar pe 24 noiembrie 642 devine papă Teodor, de origine palestiniană, care, cunoscând bine realitățile răsăritene, cere depunerea canonică a lui Pyrrhus și

îl excomunică pe Pavel. Acesta din urmă obține de la împăratul Constant II (septembrie 648) un nou decret asupra credinței (*Typos*), prin care se interzice orice discuție despre voința și lucrarea lui Hristos. În schimb, la Roma se pregătește un sinod, la care Maxim , venit de la Cartagina, va avea rolul decisiv în condamnarea ereziei monotelite. Pe 5 octombrie 649, papa Martin I, care trăise la Constantinopol, deschide sinodul de la Laterano, la care iau parte 105 episcopi italieni și africani, alături de grecii aflați în exil. După trei ani de tratative refuzate din partea papei, reacția împăratului este violentă: trimite un exarh în Italia pentru a obține adeziunea la *Typos* și a-l aresta pe papă, ceea ce se va și întâmpla pe 17 iunie 653. Martin I ajunge la Constantinopol în septembrie același an, este acuzat de înaltă trădare și exilat la Cherson (în Crimeea), pe 17 martie 654. Va muri la scurt timp după aceea. În mai 655 începe procesul împotriva lui Maxim, care va fi pedepsit prin exilare în Bizya (Tracia). În 656 și 658, trimiși ai împăratului și ai patriarhului încearcă să-i smulgă adeziunea la poziția doctrinară oficială (a se vedea *Disputa de la Bizya* și *Scrisoarea către ucenicul Atanasie*). În 662 este readus la Constantinopol, condamnat la flagelare, amputarea mâinii drepte și tăierea limbii, și deportat. Sfântul Maxim moare pe 13 august

După moartea împăratului Constant II, fiul său, Constantin IV (668-685), îi scrie papei Donus, invitându-l să-și trimită reprezentanți la Constantinopol pentru a discuta cu patriarhii de Constantinopol și Antiohia. După tratative și de o parte și de alta, în timpul patriarhului Georgeos este convocat al șaselea sinod ecumenic (Constantinopol III), pe 7 noiembrie 680. Un sinod care a avut 18 sesiuni până în septembrie 681 și a fost considerat o reuniune de „arhiviști și bibliotecari" datorită nemaiîntâlnitei erudiții patristice. Ultima sesiune adoptă o definiție dogmatică despre cele

două voinţe şi lucrări ale lui Hristos, canonizând viziunea lui Maxim, căruia i se atribuie titlul de „Mărturisitorul". Acest sinod va fi recunoscut de papa Leon II în 682 şi de împăratul Iustinian II în 686.

Bibliografie selectivă: G. Dagron, în *Histoire du christianisme*, t. IV, Paris, Desclée, 1993, pp. 40-60; A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, trad. fr., Paris, Cerf, pp. 477-506; V. Grumel, „Recherches sur l'histoire du monothélisme", în *Échos d'Orient* 27, 1928, pp. 6-16, 257-277; 28 (1929), pp. 19-34, 272-282; 29 (1930), pp. 16-28; M. Jugie, art. „Monothélisme", în *Dictionnaire de théologie catholique*, X, 2, 1929, col. 2307-2323; F. X. Murphy/P. Sherwood, „Constantinople II et III", în *Histoire des conciles oecuméniques*, sous la dir. de G. Dumeige, t. III, Paris, Orante, 1974, pp. 133-322; Owsepian, *Entstehungsgeschichte des Monotheletismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt*, Leipzig, 1897; J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Developement of Doctrine*, vol. 2, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1974, pp. 37-90; Chr. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Paris, Beauchesne, 1972; B. Sesboüé/J. Wolinski, *Histoire des dogmes*, vol. 1: *Le Dieu du salut*, Paris, Desclée, 1994, pp. 428-442; Winkelmann, „Die Quellen zur Erforschung des monoenergetisch-monotheletischen Streits", în *Klio* 69, 1987, pp. 515-559.

O ÎNCERCARE DE SISTEMATIZARE: SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN

Pr. John Meyendorff

Origen, Pseudo-Dionisie şi Maxim, depăşind cadrul polemicii împotriva ereticilor, dăduseră deja le iveală „sisteme" de gândire teologică. Sistemul pe care-l găsim la Sfântul Ioan Damaschin este foarte diferit. Nu este vorba de o creaţie nouă, ci în primul rând de un manual şcolar care va servi ca atare în timpul unei întregi perioade a Evului Mediu bizantin. *Izvorul cunoaşterii*, opera principală a lui Damaschin, cuprinzând o dialectică, un catalog de erezii şi o *Expunere exactă a credinţei ortodoxe*, reprezintă înainte de toate un rezumat maniabil al teologiei patristice. Studiată în lumina mai multor opere minore (predici, mici tratate dogmatice, imne), ea reprezintă, totuşi, mai mult decât o simplă repetare a ideilor altora. Juxtapunând terminologia trinitară a Capadocienilor, hristologia calcedoniană, clarificările aduse acesteia în secolul al VI-lea, ideile şi termenii dionisieni şi maximieni, Ioan Damaschin descoperă coerenţa lor interioară, iar cu ajutorul unor izvoare suplimentare – precum scrierile unui pseudo-Chiril despre Sfânta Treime – ajunge la sinteza sa definitivă.

Defintiile, devenite clasice, ale termenilor folosiţi în teologia trinitară şi în hristologie constituie elementul cel mai interesant al *Dialecticii* lui Ioan Damaschin.

Totuşi, sensul creştin al acestora apare cu mai multă claritate prin aplicarea lor la raţionamentele teologice din *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*. Astfel, el defineşte mai întâi firea, natura (*physis*), ca „specie care nu este divizibilă în alte specii", „specia cea mai specială" (*eidikotaton eidos*)[1]. Termenul „fire" reflectă, deci, înainte de toate *diferenţa* şi ne amintim că Atanasie îl folosise deja în acest sens: omenitatea creată şi dumnezeirea necreată sunt două firi deosebite. Indivizibilă în specii, o fire poate totuşi să fie compusă; omul, de exemplu, este format din suflet şi trup, iar trupul omenesc însuşi este compus din elemente diferite: combinarea constituie, în acest caz, natura, firea comună tuturor oamenilor, tuturor trupurilor etc.[2] Totuşi, pentru ca unirea de elemente distincte să poată fi considerată ca o natură (fire), trebuie ca unirea lor să fie permanentă. Altfel spus, trebuie ca elementele să fie într-adevăr părţi ale naturii unice şi ca unirea lor să fie „naturală" şi nu accidentală sau limitată în timp. Nu putem spune deci că Hristos are o fire, pentru că, pe de o parte, divinitatea exista ca fire perfectă, înaintea unirii, ea nefiind, deci, „o parte" a firii lui Hristos[3] şi că, pe de altă parte, îngemănarea divinitate-omenitate este un caz absolut unic şi nu generic: nu există „natură hristică"[4].

Sfântul Ioan Damaschin ştia bine că Sfinţii Părinţi, şi mai ales Chiril al Alexandriei, au vorbit de o „fire întrupată" a Cuvântului. El recunoaşte deci că termenul „fire" poate să desemneze şi realitatea concretă a unei existenţe individuale (*en atomo theoroumene*) şi că, în acest sens, nu coincide cu noţiunea de fire comună

care se distinge „prin contemplaţie" (*psile theoria*) în fiinţe de aceeaşi specie[5]. Sfântul Ioan Damaschin admite deci deplina validitate a teologiei lui Chiril, cu deosebirea că el insistă asupra faptului că firea unică este „întrupată":

„Mărturisim de asemenea, scrie el, *o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul*, pentru că noi zicem *întrupată* şi proclamăm astfel fiinţa trupului"[6].

Astfel, credinţa lui Chiril, afirmă el, este comună calcedonienilor şi monofiziţilor[7]: ea exprimă realitatea întrupării Cuvântului care-Şi asumă nu o natură umană abstractă, comună tuturor, ci pe aceea a unui ins corect, enipostaziată în Fiul; în acest sens hristologia lui Chiril îşi păstrează pe deplin validitatea, pentru Sfântul Ioan Damaschin.

Deplin conştient de interpretarea chiriliană dată Calcedonului, aşa cum a fost ea definită în 553, Sfântul Ioan consacră totuşi o bună parte a operei sale teologice polemicii împotriva monofiziţilor severieni. Recunoscând că aceştia sunt ortodocşi în toate lucrurile, exceptând opoziţia lor faţă de Calcedon[8], el nu recunoaşte nici o diferenţă între monofizismul lui Eutihie şi hristologia lui Dioscor şi Sever. Faptul că aceştia din urmă au respins Calcedonul constituie pentru el, în mod evident, o probă suficientă a apartenenţei lor la eutihianism[9].

Doctrina întrupării este întemeiată deci la Sfântul Ioan Damaschin pe definiţia calcedoniană, dar aceasta este încadrată într-un sistem de termeni şi concepte care însumează rezultatele dezvoltării teologice din secolele al VI-lea şi al VII-lea. Mai întâi, defineşte

noţiunea de ipostas pe care o vede ca pe o existenţă „în sine" (*to kath heauto idiostatos hyphistamenon*)[10]. Este chiar definiţia lui Leonţiu de Bizanţ şi tot de la acelaşi Leonţiu împrumută Sfântul Ioan noţiunea, devenită clasică, de *enhypostaton*, o realitate care nu există în sine, ci care „apare în ipostasuri: aşa, de exemplu, aspectul sau firea oamenilor nu apare într-un ipostas propriu, ci în Petru sau Pavel". Atunci când *enhypostata* ale unor naturi diferite sunt „enipostaziate" într-un ipostas unic, acesta din urmă devine un ipostas compus (*hypostasis synthetos*), exemplul cel mai curent fiind ipostasul uman compus dintr-un suflet şi dintr-un trup[11].

Cu toate acestea, Sfântul Ioan respinge foarte categoric aspectele evagriene ale lui Leonţiu. Diferenţa apare în special în folosirea pe care o dă exemplului antropologic suflet-trup. La Leonţiu, aşa cum am văzut, omul era compus din două entităţi perfecte care, teoretic, puteau să preexiste ca două ipostasuri separate şi care, realmente, deveneau două ipostasuri după moarte, pentru a fi din nou reunite la înviere[12]. Împotriva acestei antropologii origeniste (şi a hristologiei pe care aceasta o reprezenta), Sf. Ioan afirmă limpede că dacă „la moarte, sufletul se desparte de trup, ipostasul unuia ca şi al celuilalt rămâne acelaşi"[13]. La fel, Hristos n-a devenit „două ipostasuri" în momentul în care sufletul Său s-a despărţit de trup, „rămânând unit ipostatic prin Cuvânt"[14]. Pentru Sfântul Ioan, ipostasul nu este pur şi simplu o „stare" şi o „relaţie", cum credea Leonţiu, ci o realitate fundamentală, iar imaginea suflet-trup, la care mai face încă uneori referire în

hristologia sa, nu-i apare decât ca o analogie cu semnificaţie foarte limitată[15]. Ceea ce-l desparte de asemenea de Leonţiu este faptul că, urmând pe Chiril al Alexandriei şi Sinodul din 553, el consideră ipostasul lui Hristos drept ipostas preexistent al Logosului. Hristologia calcedoniană ortodoxă nu concepe, într-adevăr, ipostasul lui Hristos ca fiind apărut în urma unirii celor două *enhypostata* – divin şi uman – ci ca asumarea de către Logos a firii umane, pe lângă firea divină pe care o poseda din veşnicie. Diofizitismul ortodox nu presupune o reunire simetrică a două firi, ci unirea lor într-un singur ipostas care este dumnezeiesc din veşnicie. Dualitatea celor două firi, sau *enypostata*, nu se exprimă niciodată în termeni de separare – căci Cuvântul întrupat este o fiinţă unică – ci doar în termeni de distincţie inteligibilă (*kat' epinoian*)[16].

Pentru a realiza semnificaţia exactă a acestei hristologii „asimetrice", este important să vedem înainte de toate valoarea sa soteriologică. „Cuvântul este Cel care are iniţiativa în opera de întrupare şi este evident că teoria enipostazierii, afirmând şi subliniind omenitatea lui Hristos, arată fără echivoc măreţia primordială a dumnezeirii"[17].

Numai Dumnezeu poate fi Mântuitorul; El însuşi este Autorul mântuirii: trupul nu poate decât să accepte să coopereze cu actul dumnezeiesc.

„Cuvântul însuşi a devenit ipostas pentru trup – scrie Sfântul Ioan Damaschin –, astfel încât el este în acelaşi timp trup, trup al Cuvântului lui Dumnezeu, şi trup însufleţit, raţional şi inteligent. De aceea, noi nu

vorbim de un om îndumnezeit, ci de un Dumnezeu care S-a făcut om"[18].

„Rămânând în starea înaltă a propriei Sale dumnezeiri, El acceptă şi ceea ce este inferior, creând omenescul în El în mod divin, şi amestecă Arhetipul cu chipul"[19]. Omul, creat după chipul Arhetipului divin, se află astfel refăcut în demnitatea lui originară prin faptul că Dumnezeu însuşi devine om.

Excluzând orice preexistenţă a omenităţii lui Hristos înaintea întrupării („Cuvântul însuşi a devenit ipostas pentru trup"; acesta din urmă nu putea exista deci înainte, căci nu avea ipostas), Sfântul Ioan Damaschin concepe „compunerea" ipostasului Cuvântului întrupat într-un sens care aminteşte de gândirea lui Leonţiu de Ierusalim. Ipostasul Logosului, care „înainte era simplu, a intrat în compunere; el n-a devenit natură compusă, ci ipostas compus al dumnezeirii (care preexista în el) şi al trupului pe care şi l-a asumat şi care este însufleţit de un suflet raţional şi intelectual"[20]. Această asumare a omenităţii de către Arhetip, după chipul Căruia fusese creată, constituie unirea ipostatică; nu este vorba de o joncţiune a două entităţi paralele, pentru că nu poate fi vorba aici de paralelism atunci când Creatorul îşi întâlneşte propria creaţie, ci doar de o relaţie de dependenţă. Iar pentru că n-a existat niciodată o omenitate a lui Iisus în afară sau independent de ipostasul Logosului, Maria a dat naştere chiar acestui ipostas, în starea sa compusă: „Preasfânta Născătoare de Dumnezeu (Theotokos) a dat naştere unui ipostas manifestat în două firi"[21]. De aici importanţa termenului *Theotokos*: „Acest termen

rezumă întreaga taină a iconomiei (a mântuirii), căci, dacă Maica este Theotokos, este pentru că Fiul ei este cu siguranţă Dumnezeu şi cu siguranţă om"[22]. Căci ipostasul Cuvântului „nu există ca ipostas când al unei firi când al celeilalte, ci este totdeauna în chip neîmpărţit şi nedespărţit ca ipostas al amândurora. Fără a fi împărţit sau despărţit... el aparţine în întregime deopotrivă uneia şi celeilalte, neîmpărţit şi total. Căci trupul Cuvântului lui Dumnezeu nu avea o existenţă proprie şi nici n-a devenit un alt ipostas alături de ipostasul lui Dumnezeu-Cuvântul, ci, subzistând în acest ipostas, a devenit enipostaziat şi nu un ipostas care să existe în sine. Pentru aceea, el nu există fără ipostas şi nici nu aduce un alt ipostas în Treime"[23]. Actul Întrupării are drept subiect unic Logosul: de aici, o hristologie asimetrică, concepută ca o necesitate soteriologică. Această asimetrie nu aduce totuşi nici o atingere plenitudinii omenităţii lui Hristos: în Hristos a existat o unire şi nu o fuziune de naturi. De altfel, tocmai în definirea unirii ipostatice ilustrează Părinţii greci, a căror tradiţie o exprimă Sfântul Ioan Damaschin, caracterul specific al noţiunii de ipostas, definit prin „particularităţile" lui (*idiomata*), diferite de acelea ale naturii.

Am văzut mai sus[24] cum Leonţiu din Ierusalim, în încercarea sa de a defini ipostasul compus al lui Hristos, îl descria ca având trăsături noi (*idiomata*) dobândite prin întrupare. Raţionamentul său pleca de la definiţia vasiliană a ipostasului drept „fire (natură) limitată de trăsături particulare"; în cazul lui Hristos, firea Logosului ar fi devenit astfel doar „mai compusă" decât

fusese înaintea întrupării. Insuficienţa raţionamentului lui Leonţiu constă în aceea că el definea omenitatea lui Hristos drept „o fire individuală" şi un ansamblu de trăsături particulare, fără a admite că aceasta era un ipostas. La Sfântul Ioan Damaschin, dificultatea aceasta este depăşită printr-o concepţie mai clară asupra ipostasului, care elimină reducerea acestuia la noţiunea de natură individuală.

„Ipostasul Cuvântului, simplu mai înainte – scrie Sfântul Ioan – devine compus, dar păstrează caracterul deosebit şi distinctiv al dumnezeieştii filiaţii a lui Dumnezeu-Cuvântul, prin care se deosebeşte de Tatăl şi de Duhul; el poartă, de asemenea, după trup, însuşirile caracteristice şi distinctive care îl deosebesc de Maică şi de restul oamenilor; el posedă totodată trăsăturile firii dumnezeieşti, prin care este unit cu Tatăl şi cu Duhul, ca şi însuşirile firii omeneşti, prin care este unit cu Maica sa şi cu noi"[25].

Acest pasaj arată că, după Sfântul Ioan, enipostazierea omenităţii în Logos poate să dea firii umane un principiu de individuaţie, specific uman sau „trupesc"; altfel spus, chiar dacă nu posedă un ipostas uman, Iisus este totuşi individualizat, în raport cu Maica Sa şi cu noi, ca om, şi nu doar ca Dumnezeu, şi că această individualizare umană este fondată pe existenţa Sa ipostatică, care este divină.

„Dumnezeu-Cuvântul nu Şi-a asumat deci firea înţeleasă în mod abstract (căci aceasta n-ar fi întrupare, ci înşelăciune şi o aparenţă de întrupare) şi nici nu Şi-a asumat firea ce poate fi contemplată în specie (*en to eidei*), căci El nu Şi-a asumat toate ipostasurile, ci o fire individuală (*ten en atomo*) care este aceeaşi cu cea a speciei, dar care n-a venit la existenţă decât în ipostasul (Logosului) (*en te autou hypostasei hyparxasan*)[26].

Izvor de existenţă, şi nu produs al existenţei naturale, ipostasul reprezintă astfel noţiunea cheie a soteriologiei calcedoniene ortodoxe: ipostasul întrupat al Cuvântului, devenind, pentru omenitatea lui Iisus, izvorul unei existenţe specific umane, devine chiar prin aceasta izvorul mântuirii. În lumina acestei concepţii despre ipostas, cruciala formulă chiriliană îşi dobândeşte valoarea exactă: „Cuvântul a suferit în trup". „Dumnezeu fiind – scrie Sfântul Ioan Damaschin – (Cuvântul) îşi asumă trupul pătimitor; Dumnezeu fiind, El se face om pentru a putea suferi"[27].

Dumnezeu, fiind prin fire nepătimitor, suferă ipostatic „în trup": este deci evident că ipostasul rămâne, într-un fel, independent de caracteristicile propriei sale firi; el se poate elibera de ea, asumându-şi însuşirile trupului. Pe de altă parte, caracteristicile firilor divină şi umană fac totuşi posibile faptul şi consecinţele unirii ipostatice.

„Veţi întreba poate: de ce afirmăm noi că firea trupului a fost îndumnezeită şi a suferit, în timp ce nu atribuim (îndumnezeirea şi suferinţele) tuturor ipostasurilor omenităţii? De ce, pe de altă parte, afirmăm că firea Cuvântului s-a întrupat, fără a atribui întruparea Tatălui şi Sfântului Duh?[28] Deoarece firea umană în întregime este în măsură să fie modificată prin ceea ce îi este firesc, ca şi prin ceea ce îi este străin sau o depăşeşte (*dektike esti ton kata physin kai para physin*

kai hyper physin), pe când firea dumnezeiască nu poate primi nici modificarea, nici adăugirea. Pe de altă parte, trupul (Cuvântului) constituie pârga firii noastre; el nu este un ipostas individual (al firii omeneşti) (*hypostasis idiosystatos*) ci este o fire enipostaziată, care face parte din ipostasul compus al lui Hristos; el s-a unit cu Dumnezeu-Cuvântul nu pentru el însuşi, ci pentru mântuirea comună a firii noastre"[29].

Ipostasul divin al Logosului şi-a asumat astfel o fire omenească definită în special prin trăsăturile următoare. În primul rând, spre deosebire de firea dumnezeiască – a cărei trăsătură esenţială este de a fi neschimbătoare (*atreptos*) şi nepătimitoare (*apathes*) ea a fost creată, ca şi firea omenească în ansamblul ei, în vederea îndumnezeirii; caracterul său firesc este dinamic şi destinul său este de a participa în mod supranatural la viaţa divină; am văzut deja că, pentru Părinţii greci, conceptele de fire, har şi supranatural nu sunt opuse, ci complementare.

Neavând ipostas uman propriu şi fiind individualizată (enipostaziată) prin ipostasul Logosului – Arhetip al tuturor oamenilor – ea (firea umană) constituie sau reprezintă, într-un anume sens, întreaga umanitate (fără a pierde totodată, aşa după cum am văzut, caracterul uman individual al lui Iisus, fiu al Mariei). Iisus nu este numai un ins al speţei umane, el este şi Noul Adam, „pârgă a firii noastre", Hristosul şi Robul prezişi de profeţii Vechiului Testament, care rezumă în El însuşi destinele întregului Israel care devine Trupul Său, Biserica. Astfel, fiecare dintre noi poate să vadă în Iisus nu numai un frate după omenitate, ci

şi un Model al chipului după care noi toţi am fost creaţi, Tatăl acelora care fac dreptate (I Ioan 2, 29), cu Care noi suntem legaţi printr-o legătură infinit mai intimă decât cu oricare alt om care este omeneşte ipostaziat. În Hristos se găseşte rădăcina însăşi a adevăratei noastre existenţe. Noţiunea biblică de creaţie nouă este astfel caracterizată prin faptul că modelul dumnezeiesc nu este exterior noii creaţii, care este enipostaziată în el.

Aceste categorii hristologice determină, la Sfântul Ioan Damaschin, învăţătura despre mântuire.

La origine, omul a fost creat cu o fire dinamică, destinată progresului în comuniune dumnezeiască: Adam era „în stare de îndumnezeire prin participarea la revelaţia (iluminarea) divină" (*theoumenon metoche tes Theias ellmpseos*)[30]. Ioan ignoră deci, ca şi întreaga tradiţie patristică greacă, noţiunea de „fire pură" statică. Această participare la dumnezeire îi dădea lui Adam nemurirea, căci el nu era nemuritor prin firea lui, ci prin har[31]. Această dependenţă a omului faţă de Dumnezeu nu este totuşi imaginată ca o micşorare a demnităţii omului ca atare; dimpotrivă, participând în acelaşi timp la dumnezeire şi la cele create, omul este conceput ca fiind superior îngerilor înşişi[32] şi rege al universului creat: „Omul este un microcosmos: el are suflet şi trup şi se află la mijloc între intelect şi materie. Cu alte cuvinte, el leagă vizibilul de invizibil, adică creatura sensibilă de cea inteligibilă"[33].

Dar omul a primit şi o misiune. După cuvintele Sfântului Ioan: „Dumnezeu ne-a dăruit nouă puterea de a face binele şi tot El ne-a făcut liberi (*autex-*

ousious), pentru ca binele să fie deopotrivă de la El şi de la noi. Dumnezeu conlucrează întru bine cu oricine alege binele, pentru ca păstrând ceea ce avem de la natură, să dobândim cele ce sunt mai presus de natură, adică nestricăciunea şi îndumnezeirea, prin unire cu dumnezeirea, acordându-ne voinţa noastră, după putere, cu Dumnezeu... Dacă voinţa noastră nu se supune voinţei dumnezeieşti şi mintea noastră liberă se foloseşte după propria ei opinie şi preferinţă de mânie şi de poftă, atunci lucrează răutatea"[34].

Natura omenească de la origini, cea care participa la viaţa şi slava dumnezeiască, este astfel „fără păcat prin fire" şi „liberă în voinţa sa"[35] sau, prin faptul însuşi de a fi creată, ea este „susceptibilă de schimbare" (*trepte*)[36], singur Dumnezeu fiind, prin firea Sa, neschimbător (*atreptos*). Schimbarea nu intervine totuşi decât prin libera alegere a persoanei. Libertatea deci, al cărei subiect este ipostasul, şi nu firea umană, poate să devină sediul păcatului. „Nu în fire este păcatul, ci în libera alegere", scrie Sfântul Ioan Damaschin[37].

Pentru a desemna această libertate de alegere, el foloseşte curent o terminologie introdusă de Maxim: o desemnează ca *gnome* sau *thelema gnomikon* şi, pentru el, această voinţă gnomică poate fi definită ca o funcţie a ipostasului creat şi deci „susceptibilă de schimbare"[38], în opoziţie cu voinţa naturală care se împlineşte doar în conformitate cu planul şi voinţa dumnezeiască. „Din fire", ca fiinţă creată, omului nu este doar „bun", ci posedă şi facultatea dinamică a comunicării cu Dumnezeu şi de a progresa după asemănarea divină: aceasta este *voinţa sa firească*. Dar

există în el şi o capacitate de discernământ, un liber arbitru care alege, deci *ezită*, şi, eventual, poate să se revolte împotriva lui Dumnezeu. Aceasta este voinţa gnomică, o funcţie a ipostasului creat.

Astfel, la Adam, „*gnome* a dorit ceea ce era contrar voinţei lui Dumnezeu: aceasta a fost încălcarea"[39]. Şi cum ipostasul este izvorul determinant al dinamismului natural, alegerea gnomică a ipostasului lui Adam a afectat imediat facultăţile dinamice ale firii înseşi. Deturnată de la destinul ei, care consta în împărtăşirea cu inepuizabilul izvor dumnezeiesc al vieţii, redusă la o existenţă autonomă, când ea fusese creată pentru comuniunea cu Dumnezeu, firea omenească a căzut sub controlul morţii. Am văzut mai ales că Părinţii greci concepeau păcatul originar, înainte de toate, ca pe o mortalitate ereditară care păstra omenitatea sub controlul lui Satan. Această concepţie cosmică şi aproape personalizată a morţii, care se găseşte deja la Sfântul Pavel – „moartea a împărăţit de la Adam până la Moise şi peste cei ce nu păcătuiseră, după asemănarea greşelii lui Adam..." (Rom. 5, 14) – este reluată de Sfântul Ioan Damaschin. Consecinţa păcatului lui Adam a fost aceea că sufletul, făcut să controleze trupul (pentru că el constituia elementul raţional şi liber ce-l lega pe om de Dumnezeu)[40], s-a supus trupului, sediu al patimilor animalice şi izvor al stricăciunii[41]. Astfel, Adam a fost biruit de mortalitate (*nekrosis* sau *thnetotes*)[42], o stare pentru care moartea fizică nu este decât una dintre manifestări şi care este esenţialmente o stare spirituală de separare de Dumnezeu şi de supunere faţă de diavol. Omul nu

mai poate să se elibereze prin propriile lui forţe; el este supus puterilor cosmice pe care „stăpânitorul acestei lumi" le controlează temporar; şi este lipsit de acea autentică libertate care constă în împlinirea voinţei naturale în conformitate cu planul lui Dumnezeu pentru creaţie.

Dar această catastrofă pe care a suferit-o Adam n-a fost numai una personală, ci a întregii umanităţi. Calea, aleasă de Dumnezeu pentru a menţine omul în sânul creaţiei, a fost de a da omului un mijloc de a se reproduce: separarea sexelor şi crearea femeii este înfăţişată de Sfântul Ioan ca un act al îndurării dumnezeieşti. Cunoscând de mai înainte că omul va încălca destinul său originar, Dumnezeu i-a dat un „ajutor" (Fac. 2, 18): „Ştiind de mai înainte că omul va cădea prin încălcarea (poruncii divine) şi că va fi supus stricăciunii, Dumnezeu a creat-o pe femeie ca să-i fie alături într-ajutor, semănând cu el însuşi, ajutor care, după căderea în păcat, să poată menţine continuitatea speciei omeneşti..."[43].

Această viziune destul de restrictivă asupra originii sexelor nu trebuie să fie înţeleasă în sens augustinian. Sfântul Ioan nu crede că modul de înmulţire ca atare implică păcatul şi că, în consecinţă, femeia n-ar fi decât instrument al păcatului; dimpotrivă, perpetuarea umanităţii, care permite separarea sexelor, este un har providenţial, care lasă natura omenească să depăşească parţial consecinţele păcatului strămoşesc, să învingă moartea, dacă nu individual, cel puţin ca speţă, devenind instrumentul istoriei mântuirii. Dintr-o femeie se va naşte, într-adevăr, Mântuitorul Iisus.

Pentru a salva omul, Dumnezeu nu a recurs doar la atotputernicia Sa: El a vrut ca omul însuşi să participe la propria mântuire. Asumându-Şi deci însăşi exisenţa umană, enipostaziind-o în El însuşi, Cuvântul a devenit Mântuitor.

„După ce omul a fost biruit, Dumnezeu îi permite lui, care odinioară fusese aservit morţii prin căderea în păcat, să-l învingă pe tiran...El îi dă din nou biruinţa şi salvează pe cel asemenea prin unul asemenea (*to homoio to homoion*)... Zămislit de Duhul Sfânt şi în chipul celei dintâi faceri a lui Adam... El devine supus Tatălui, tămăduind nesupunerea din firea noastră pe care Şi-o asumă împrumutând-o de la noi"[44].

„Firea omenească a lui Hristos" – scrie Sfântul Ioan Damaschin – trebuie să fie deci în întregime omenească: întreg, El mă asumă întreg; întreg, El s-a unit cu mine întreg, ca să-mi dăruiască mântuirea, mie în întregime...". Sfântul Ioan se referă aici la Sfântul Grigore din Nazianz: „Ceea ce nu este asumat, nu este vindecat"[45].

Şi exact de acest citat se serveşte pentru a ilustra, împotriva apolinarismului, concepţia ortodoxă privind intelectul uman al lui Hristos: într-adevăr, intelectul este, prin excelenţă, chipul lui Dumnezeu în om. Nu există deci fire omenească adevărată fără intelect; şi tocmai această fire omenească este cea pe care, asumându-Şi-o, Cuvântul vrea să o restaureze[46].

Omenitatea lui Hristos nu este, pe de altă parte, după cum s-a văzut, una abstractă: este omenitatea noastră, aşa cum există ea concret, cu toate consecinţele păcatului lui Adam. Căci Cuvântul-Şi-a „asumat

într-adevăr omul în totalitatea sa, sufletul raţional ca şi trupul, trăsăturile (*idiomata*) firii omeneşti, afectele firii, cele naturale şi ireproşabile"[47]. Să remarcăm în acest text, distincţia stabilită între „caracteristicile" (*idiomata*) trupului – adică ansamblul manifestărilor unei existenţe create – şi „afectele naturale şi ireproşabile" (*ta physika kai adiableta pathe*). Caracteristicile omenităţii, ale firii umane, fac ca omul să fie om: ele existau în mod deplin în Adam, înainte ca şi după căderea sa; ele există şi în noi toţi. Cât priveşte patimile, Sfântul Ioan Damaschin le defineşte drept „acte (sau energii) contrare firii"[48], contrare, deci, voinţei Creatorului. În acest sens, existenţa umană originară era prin excelenţă nepătimitoare. În ea, totul era perfect natural. Idealul vieţii spirituale a creştinului constă, cu siguranţă, în dobândirea nepătimirii (*apatheia*), care este condiţia necesară îndumnezeirii. De aici provine orice asceză monastică ce se identifică practic cu lupta împotriva patimilor.

Totuşi, vorbind despre Hristos, Sfântul Ioan specifică faptul că El Şi-a asumat „afectele naturale şi ireproşabile". Într-adevăr, este evident că patimile împotriva cărora omul trebuie să lupte pentru a dobândi nepătimirea, sunt patimi care implică păcatul, de care Hristos este cu totul străin. În acest sens, Sfântul Ioan afirmă că firea omenească a lui Iisus era cea a lui Adam de dinaintea căderii în păcat[49]. Totuşi, ambiguitatea evidentă a cuvântului „patimă", în accepţia lui patristică, îl face pe Sfântul Ioan să afirme cu tărie şi că afectele „ireproşabile" au fost asumate de Cuvânt, acestea fiind consecinţele păcatului lui Adam, şi specifice

firii umane căzute, pe care El a venit tocmai să le mântuiască, restaurându-le nepătimirea originară. Liturghia bizantină poate astfel să vorbească de patima lui Hristos, care ne eliberează de patimile noastre[50]. Astfel, identificarea Cuvântului cu omenitatea noastră căzută nu este pusă la îndoială de Ioan: „El şi-a asumat pătimirile naturale şi ireproşabile ale omului... Cum sunt foamea, setea, oboseala, durerea, lacrimile, coruptibilitatea, fuga de moarte, frica, spaima care provoacă sudoare, picăturile de sânge, mângâierea adusă de îngeri slăbiciunii trupului şi tot ceea ce ţine de firea tuturor oamenilor"[51].

Condamnarea aftartodocheţilor, care concepeau omenitatea lui Hristos nu numai ca fiind impecabilă, dar şi ca fiind cu totul străină consecinţelor păcatului lui Adam, este, pentru Sfântul Ioan Damaschin, o necesitate absolută.

Totuşi, aceste afecte ireproşabile, fiindcă ele exprimă o existenţă ipostaziată în Cuvântul dumnezeiesc, nu conduc în Iisus la consecinţe care ar fi normale în sânul omenirii căzute. Spiritualitatea ascetică, familiară lui Ioan, este, într-adevăr, bazată pe faptul că patimile sunt izvoare ale păcatului: foamea, setea, slăbiciunea trupului, atunci când sufletul se supune acestora, conduc la acte sau gânduri contrare firii şi în aceasta constă categoric sensul păcatului. Şi cum există cel puţin o patimă de care sufletul nu poate scăpa niciodată – moartea şi spaima legată de ea – păcatul, sub o formă sau alta, întemniţează sufletul. Există astfel o diferenţă fundamentală, deşi subtilă, între natura patimilor în Hristos şi în noi. Sfântul Ioan

insistă asupra faptului că Hristos Şi-a asumat integral condiţia umană şi că deci a suferit ca noi. Iată, aşadar, cum defineşte el erezia aftartodocheţilor:

„Ei consideră că trupul Domnului era nestricăcios (*aphtharton*) încă de la formarea lui; ei mărturisesc şi faptul că Domnul a suferit patimile (*ta pathe*) – foamea, setea, oboseala – dar că le-a îndurat pe toate într-un mod diferit de al nostru: în timp ce noi le îndurăm dintr-o necesitate naturală, Hristos, spun ei, le-a îndurat în deplină libertate (*hekousios*), El nefiind supus legilor firii"[52].

Care este diferenţa dintre hristologia ortodoxă şi aftartodochetism? Sfântul Ioan însuşi scrie în alt loc, referindu-se la Hristos: „Nimic în El nu este forţat de vreo necesitate, ci toate lucrurile sunt libere; cu de la sine voinţă I-a fost foame, sete, frică şi, tot nesilit de nimeni (*thelon*), a murit"[53].

Sfântul Ioan este deci de acord cu aftartodocheţii când spun că Hristos a pătimit „liber", dar îi condamnă atunci când, pretextând această libertate *divină* a lui Hristos, ei micşorează realitatea *umană* a suferinţei Sale. Erezia aftartodocheţilor constă în aceea că ei concepeau omenitatea lui Iisus ca pe una ideală, liberă de consecinţele păcatului şi închipuiau pătimirile ca pe nişte acte individuale de condescedenţă şi de „iconomie", care ar fi putut să fie sau nu. Pentru Sfântul Ioan, ca şi pentru întreaga tradiţie ortodoxă, Cuvântul întrupat a primit încă de la zămislirea Lui să-Şi asume firea umană în starea ei căzută. Ca Dumnezeu, din punct de vedere ipostatic, El a rămas desigur liber de pătimiri şi de natura umană însăşi, dar iconomia

mântuirii presupunea ca o dată pentru totdeauna El să devină Rob, să accepte necesităţile înseşi ale firii (dar nu şi ale păcatului) cu scopul de a Se elibera de acestea „din interior" şi, prin aceasta, să deschidă drum libertăţii pentru întreaga omenire.

Cu siguranţă, din pricina faptului că pătimirile lui Hristos nu presupuneau păcatul (precum „pătimirile stricăcioase"), ele aveau un caracter răscumpărător. În Hristos, creştinul dobândeşte libertatea: patimile n-au reuşit să pună stăpânire pe El şi, în măsura în care noi suntem în El, ele nu mai sunt în stare să ne domine. Nici foamea, nici setea, nici frica şi nici chiar moartea nu-l mai pot domina pe Sfânt, care, pentru că este în Hristos, devine el însuşi nepătimitor, având în el speranţa de a dobândi, în timpul Învierii, eliberarea chiar de pătimirile nestricăcioase. Căci Hristos, după biruinţa Sa asupra morţii, nu mai avea nici o pătimire: pieriseră foamea, coruptibilitatea, setea, somnul, oboseala şi toate cele asemănătoare acestora[54].

Aceleaşi noţiuni hristologice sunt exprimate deopotrivă la Ioan, ca şi la Maxim Mărturisitorul, în faptul că Logosul întrupat, posedând suma întreagă a energiilor umane naturale, voinţa umană nu era totuşi mijlocul activ al unei voinţe gnomice, ezitante, schimbătoare şi deci instabilă, caracteristică ipostasurilor omeneşti create. Ipostasul divin şi unic nu putea să ezite între bine şi rău; el era unicul subiect, unicul săvârşitor în lucrările sau energiile lui Hristos[55]. Iată de ce voinţa Sa omenească, energiile şi afectele specifice firii omeneşti n-au primit niciodată amprenta unei voinţe gnomice sau căzute. Nu era în ele nici un element

al păcatului. Şi totuşi, ele erau perfect omeneşti în sens natural.

Este totuşi posibilă o omenitate adevărată, când originea actelor sale şi chiar a vieţii ei este ipostasul divin al Logosului? Am văzut în capitolele precedente că mai mulţi autori moderni reproşează hristologiei bizantine post-calcedoniene o înclinaţie cripto-monofizită şi că acest reproş este fondat pe modificările pe care enipostazierea le-ar aduce existenţei umane a lui Hristos. Problema este de a şti dacă aceste modificări afectează omenitatea ca atare, sau doar manifestările care depind de starea sa actuală.

Să examinăm două exemple ale acestor modificări ale omenităţii lui Iisus, datorate faptului unirii ipostatice, aşa cum le găsim la Sfântul Ioan Damaschin.

Mai întâi, enumerând energiile umane ale lui Hristos, el scrie:

„[Hristos] nu a avut însă puterea seminală şi de reproducere, întrucât proprietăţile ipostasurilor dumnezeieşti sunt intransmisibile. Astfel este cu neputinţă ca Tatăl sau Duhul să fie Fiu. (...) Apoi, un ipostas nu se uneşte decât cu un ipostas de aceeaşi natură. Nici un alt ipostas însă nu mai poate fi Fiu al lui Dumnezeu şi Fiu al Omului. (...) Şi încă ceva: cu toate că, pentru a se înmulţi oamenii, unirea trupească este ceva natural, ea nu este totuşi necesară. Căci este cu putinţă ca omul să trăiască şi să fie om chiar dacă nu se uneşte în chip trupesc. De altfel, mulţi s-au arătat a fi eliberaţi de o astfel de pătimire"[56].

Sfântul Ioan consideră „naşterea" ca pe o lucrare a ipostasului; în plus, el o consideră un fenomen care

este, cu siguranţă, o energie umană, dar care nu este necesară vieţii umane ca atare.

A doua problemă, şi mai dificilă, dar care la fel are legătură, ca şi cea precedentă, cu antropologia, este cea a lipsei de cunoaştere la Iisus. Ca şi cea mai mare parte a autorilor bizantini, Sfântul Ioan Damaschin neagă faptul că Iisus ar fi fost lipsit de atotcunoaştere şi interpretează pasaje ca acela de la Marcu 13, 32 (unde este vorba de necunoaşterea zilei celei de-a doua veniri – Parusia) într-un sens pedagogic: Hristos nu voia să-Şi arate atotştiinţa Sa... Dar atunci, dacă El poseda atotcunoaşterea, avea El, oare, cu adevărat o omenitate asemănătoare cu a noastră? Sfântul Ioan Damaschin răspunde afirmativ, susţinând totuşi că firea noastră este neştiutoare. „Trebuie ştiut, scrie el, că Logosul Şi-a asumat *firea neştiutoare şi înrobită* (*agnoousan kai doulen*), dar „datorită identităţii de ipostas şi a unirii indisolubile, sufletul Domnului s-a îmbogăţit cu cunoaşterea celor viitoare şi cu celelalte faceri de minuni; la fel, trupul oamenilor nu este dătător de viaţă prin natura sa, pe când trupul Domnului, *fără a înceta de a fi muritor prin fire*, devine dătător de viaţă datorită unirii ipostatice cu Cuvântul"[57]. Astfel, fie că este vorba de necunoaştere sau moarte, realitatea existenţială pe care o reprezentau în Hristos depinde de unghiul de unde este privită: viaţa ipostatică, personală, sau natura asumată. Nimic din natura asumată nu s-ar putea opune existenţei divine a ipostasului; de aici, imposibilitatea de a concepe în Hristos o energie „generativă": restul din ce este natural coexistă cu realitatea ipostatică care-l asumă.

Acest lucru este ilustrat de asemenea de modul în care Sfântul Ioan interpretează „sporirea cu înțelepciunea" a lui Hristos (Luca 2, 52); în același text, el vorbește de o simplă manifestare a înțelepciunii (dumnezeiești) pe care Cuvântul o posedă în El însuși veșnic, și despre „teognozie și mântuirea oamenilor", în care „El face propriul său progres, asumându-Și pretutindeni ceea ce este al nostru"[58].

Nu este nici o îndoială că hristologia bizantină este puțin sensibilă la preocuparea, atât de răspândită în teologia modernă, de a găsi în Hristos o „psihologie umană". Așa cum am remarcat mai sus[59], este probabil ca noțiunea evagriană de gnoză, pe care Leonțiu din Bizanț a aplicat-o hristologiei, să fi condus la o anumită neclaritate a gândirii patristice asupra acestei probleme. Astfel, Sfântul Ioan Damaschin, după ce a definit rugăciunea, mergând pe urmele lui Evagrie, ca fiind „o înălțare a minții spre Dumnezeu", explică faptul că în Hristos „mintea cea sfântă nu avea nevoie să se ridice pe sine, deoarece era unită o dată pentru totdeauna cu Dumnezeu-Logosul"[60]. De aici, evident, și atotștiința Sa.

Aceste neclarități se explică însă și mai bine prin faptul că gândirea patristică nu cunoaște noțiunea de „fire pură" și că concepția sa despre omenitate este așezată mai presus de orice într-o perspectivă teocentrică și soteriologică; or, mântuirea implică împărtășirea de Dumnezeu a firii omenești, transfigurarea și ridicarea ei la nivelul vieții dumnezeiești necreate. Pe plan hristologic, această transfigurare a trupului este

fondată pe doctrina comunicării însușirilor (*communicatio idiomatum*).

Unitatea ipostatică înseamnă, într-adevăr, că divinitatea și omenitatea posedă, în Hristos, un izvor de existență unică; lucrările (sau energiile) lor nu au decât un singur subiect. Acest ipostas unic și dumnezeiesc comunică omenității caractere care în mod normal aparțin doar dumnezeirii și, pe de altă parte, Cuvântul Își asumă un mod de existență uman. Totodată, această reciprocitate nu este absolută: am văzut, într-adevăr, că există în Hristos o disimetrie, dat fiind că ipostasul este divin și că dumnezeirea este neschimbătoare. Iată de ce, în Cuvântul întrupat – și, prin El, în Trupul întreg ale cărui mădulare sunt creștinii – se produce îndumnezeirea trupului, și nu „carnificarea" dumnezeirii. Cel ce se întrupează este ipostasul Fiului și nu firea divină: doar ipostasul divin, și nu natura divină, primește și asumă.

„Hristos este Unul – scrie Sfântul Ioan – iar slava care vine firesc din dumnezeire a devenit deci comună (ambelor firi), datorită identității de ipostas; iar prin trup, cele smerite au devenit și ele comune... (Dar) dumnezeirea este cea care comunică trupului măririle sale, dar ea nu participă la patimile trupului"[61].

„Firea trupului este îndumnezeită – scrie el în altă parte – dar firea Logosului nu devine trupească"[62].

Communicatio idiomatum (*antidosis idiomaton*) implică pe de-o parte ipostasul Logosului, iar pe de alta, firea trupului. Căci Cuvântul este cel ce S-a întrupat, S-a născut din Fecioara Theotokos (Născătoare de Dumnezeu), a pătimit și a murit. Lui ca ipostas tre-

buie să-i fie atribuite aceste însuşiri, care aparţin în mod normal trupului, pe când *communicatio idiomatum* permite să se vorbească de „îndumnezeirea trupului" ca fire. Tocmai aceasta este scopul suprem al creaţiei şi mântuirea omenirii.

În celebra sa predică despre Schimbarea la Faţă, Sfântul Ioan Damaschin defineşte această dimensiune soteriologică a trupului îndumnezeit al lui Hristos:

„Astăzi s-a văzut ceea ce este de nevăzut ochilor omeneşti: un trup pământesc strălucind de frumuseţea dumnezeiască, un trup muritor radiind slava dumnezeirii. Căci Cuvântul S-a făcut trup, iar trupul Cuvânt, chiar dacă Acesta n-a părăsit natura dumnezeiască. O, minune, ce depăşeşte orice înţelegere! Căci slava n-a venit spre trup din afară, ci dinlăuntru, din dumnezeirea supradumnezeiască a Cuvântului lui Dumnezeu, unită în chip negrăit cu trupul, după ipostas. Cum, oare, cele ce nu se pot amesteca s-au amestecat, rămânând totuşi aceleaşi? Cum se pot, oare, împăca cele incompatibile, fără să iasă din condiţiile specifice naturii lor? Aici este lucrarea unirii după ipostas. Cele unite sunt una şi sunt un ipostas, într-o diferenţă ce nu împarte şi o unire fără amestec, în timp ce unitatea ipostasului este păstrată, iar dualitatea naturii menţinută prin întruparea fără schimbare a Cuvântului şi prin îndumnezeirea neschimbată a trupului muritor, mai presus de orice înţelegere. Astfel, lucrurile omeneşti devin ale lui Dumnezeu, iar cele dumnezeieşti devin ale omului, pe calea comunicării reciproce şi a întrepătrunderii fără confuzie şi a unirii extreme, după ipostas. Căci El este Dumnezeu. El, care este veşnic Dumnezeu, iar mai târziu S-a făcut om[63]. Slava dumnezeirii devine astfel „slava trupului"[64].

Aici se află chiar concepţia despre Întrupare pe care o va apăra Grigorie Palama, şase secole mai târziu, împotriva lui Varlaam din Calabria[65]; căci, îndumnezeind propria Sa natură umană, Hristos a deschis calea mântuirii prin îndumnezeire tuturor ipostasurilor omeneşti. Dumnezeu însuşi este Cel care, prin Hristos, a făcut alegerea definitivă pentru noi, dar fiecare creştin este chemat să-şi asume liber, ipostatic, ceea ce Cuvântul întrupat a făcut pentru firea umană. În această împlinire liberă constă viaţa spirituală a creştinului şi acestei alegeri libere i se adresează, înainte de toate, lucrarea Duhului. Prin El, libertatea noastră îşi asumă, într-adevăr, omenitatea întrupată a lui Hristos. Acelaşi Duh – după cum am văzut în învăţătura duhovnicească a lui Macarie – asigură *colaborarea* (*synergeia*) dintre har şi libertatea umană, care ne face pe noi toţi prieteni ai lui Dumnezeu.

Astfel, hristologia ortodoxă a întâlnit, în profunzimea experienţei spirituale, doctrina ascetică a Părinţilor pustiei şi a slujit spiritualităţii Răsăritului creştin drept criteriu absolut.

Traducere din limba engleză
de pr. prof. Nicolai Buga

NOTE

[1] *Dial.*, 5, PG, 94, col. 593A; 10, col. 569.
[2] *Dial.*, 66, col. 668-669B.
[3] *Dial.*, 66, col. 669B; *De duabus vol.*, PG, 95, col. 113A.
[4] *De fide orth.*, III, 3, col. 992AB; 16, col. 1065A.
[5] *Ibid.*, III, 11, col. 1021D-1024A.

[6] *Ibid.*, III, 7, col. 1024C-1025B; *De natura composita*, PG, 95, col. 117A.

[7] *De recta sent.*, col. 1460D.

[8] *De haer.*, 83, col. 74 1A.

[9] Vezi mai ales *De fide orth.*, III, 3, col. 992C.

[10] *Dial.*, col. 616B.

[11] *Dial.*, col. 616AB.

[12] Cf. *supra*.

[13] *Dial.*, col. 668A; se înțelege de la sine faptul că Sfântul Ioan Damaschin respinge hristologia evagriană așa cum a fost ea condamnată în 553 (*De fide orth.*, IV, 6, col. 1112A – 1113B), dar este îndoielnic dacă a recunoscut fundamentul evagrian al lui Leonțiu.

[14] *De fide orth.*, III, 27 col. 1097B.

[15] Vezi *De recta sent.*, PG 94, col. 1465BC.

[16] *De fide orth.*, IV, 18, col. 1188B; vezi Justinian, *supra*.

[17] Keetie Rozemond, *La christologie de Saint Jean Damascene* (Ettal, 1959), p. 26.

[18] *De fide orth.*, III, 2, col. 988A.

[19] *Hom. in transf.*, 4, PG 86, col. 552C (vezi trad. fr. în K. Rozemond, *op. cit.*, *p.* 97).

[20] *Adversus Nest.*, PG 95, col. 189C.

[21] *De fide orth.*, IV, 7, col. 1113C.

[22] *Ibid.*, III, 12, col. 1029C.

[23] *Ibid.*, III, 9, col. 1017AB.

[24] Vezi *supra*.

[25] *De fide orth.*, III, 7, col. 1009AB.

[26] *Ibid.*, III, 11, col. 1024A.

[27] *Adv. Nest.*, PG, 95, col. 200B.

[28] Noi corectăm textul, evident greșit, dat de Migne, adăugând negația: *ouk*.

[29] *De recta sent.*, PG, col. 1464BC.

[30] *De fide orth.*, II, 12, col. 924A.

[31] *Ibid.*, II, 3, col. 868B.

[32] *De duabus*, vol. PG 95, col. 145A; ideea patristică a superiorității omului asupra îngerilor este în mod deosebit scoasă în evidență de Kiprian Kern, *Antropologiia sv. Grigoriia Palamy* (Paris, 1950).

[33] *De duabus vol.*, col. 194B.

[34] *Ibid.*, col. 149BC.

[35] *De fide orth.*, II, col. 924A.

[36] *De duabus vol.*, col. 161B.

[37] *De fide orth.*, II, 12, col. 924A.

[38] Vezi, de exemplu, *De duabus vol.*, col. 180B.

[39] *Ibid.*

[40] *De fide orth.*, II, 25, col. 956-957.

[41] *Ibid.*, 29, col. 977B; vezi IV, 14, col. 104C.

[42] *Ibid.*, III, 1, col. 981A.

[43] *Ibid.*, II, 30, col. 976B.

[44] *Ibid.*, III, 1, col. 984AC.

[45] *Ibid.*, III, 6, col. 1005B; vezi Grigore din Nazianz; *Ep. 101, ad Cledonium*, PG 37, col. 181C-184A.

[46] *Ibid.*, III, 18, col. 1072C.

[47] *Ibid.*, I, 11, col. 84B.

[48] *Ibid.*, II, 22, col. 948A.

[49] *In dorm.*, I, 3, PG, 96, col. 704C.

[50] Vecernia sâmbetei, Glasul I, apostih.

[51] *De fide orth.*, III, 20, col. 1081AB.

[52] *De haer.*, 84, col. 156A.

[53] *De fide orth.*, IV, 1, col. 1101A.

[54] *Ibid.* IV, 1, col. 1101D.

[55] *Ibid.*, III, 15, col. 1052B; cf. III, 18, col. 1076D.

[56] *De duabus vol.*, PG, 95, col. 176CD

[57] *De fide orth.*, III, 21, col. 1084B-1085A.

[58] *Ibid.*, III, 22, col. 1088A.

[59] Cf. *supra*.

[60] *Ibid.*, III, 24, col. 1089CD.

[61] *Ibid.*, III, 15, col. 1057BC.

[62] *De recta sent.*, col. 1461C; Vezi *De fide orth.*, III, 4, col. 1000A; III, 7, col. 1012C; IV, 18, col. 1184CD.

[63] *In transf.*, 2, PG 96, col. 548C – 549A.

[64] *Ibid.*, 12, col. 564BC; vezi K. Rozemond, *op. cit.*, p. 48.

[65] Vezi, de exemplu, *Triades pour la défense des saints hésychastes*, I, 3, 38, ed. J. Meyendorff, vol. I, în *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 30 (Louvain, 1959), pp. 190-193; vezi şi *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas* (Paris, 1959), pp. 223-256 (trad. engl., Londra, 1964, pp. 157-184).

BIBLIOGRAFIE

Ediţii ale tratatului „Despre cele două voinţe ale lui Hristos"

Patrologia graeca, ed. J.-P. Migne, Paris

Clavis Patrum Graecorum, 8052, ed. M. Geerard and F. Glorie, Turnhout, Brepols

Die Schriften des Johannes von Damaskos, ed. Bonifatius Kotter OSB, IV, 173-231, Berlin – New York, Walter de Gruyter

Traduceri ale scrierilor Sfântului Ioan Damaschin

În limba engleză:

ST JOHN DAMASCENE *On Holy Images, followed by Three Sermons on the Assumption*, transl. by Mary H. Allies, London, Thomas Baker, 1898

ST JOHN OF DAMASCUS, *Exposition of the Orthodoxe Faith*, transl. S.D.F. Salmond, New York, 1899

ST JOHN OF DAMASCUS, *The Fount of Knowledge*, transl. F. Hathanay Chase, New York, 1958

ST JOHN OF DAMASCUS, *On the Divine Images*, transl. by David Anderson, Crestwood, NY, St Vladimir's Seminary Press, 1980

În limba franceză:

S. JEAN DAMASCÈNE, *Homélies sur la Nativité et la Dormition*, ed. Pierre Voulet SJ, SC 80, 1961

JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe, suivie de Défense des icônes*, trad. E. Ponsoye, Paris, 1966

JEAN DAMASCÈNE, *La Source de Connaissance*, introduction et traduction annotée de la *Dialectica* et de *l'Expositio de fide orthodoxa*, ed. Vassa Conticello, Paris, Les Belles Lettres (în curs de apariţie)

În limba germană:

JOHANNES VON DAMASKOS, *Darlegung des orthodoxen Glaubens*, ed. D. Stiefenhofer, München, 1923

JOHANNES VON DAMASKOS, *Philosophische Kapitel*, Bibliothek der Griechischen Literatur, 15, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1982

În limba română:

Sf. IOAN DAMASCHIN, *Trei tratate contra celor care atacă sfintele icoane*, trad. de pr. Dumitru Fecioru, Bucureşti, 1935

Sf. IOAN DAMASCHIN, *Despre cele două voinţe ale lui Hristos*, trad. de pr. Olimp Căciulă, în *Hristologia Sf. Ioan Damaschin*, Bucureşti, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, 1938

Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. şi introd. de pr. Dumitru Fecioru, Bucureşti, 1943 (2), col. *Izvoarele Ortodoxiei* (reed. EIBMBOR)

Literatură secundară

BARNARD Leslie W., „Use of the *Bible* in the Byzantine Iconoclastic Controversy", în *Theologische Zeitschrift* 31, Mr-Ap. 1975, pp. 78-83

BLIZ Jakob, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskos, Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, 9, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1909

CHEVALIER C., SJ, *La mariologie de saint Jean Damascène*, Orientalia Christiana Analecta, 109, Roma, Pontificale Institutum Orientalium Studiorum, 1936

CONTICELLO Vassa, La *Source de Connaissance* de Jean Damascène (ca 650 – ca 750). Traduction commentée des livres I (*Dialectica*) et III (*Expositio de fide orthodoxa*), Université de Paris IV, 1996

IDEM, „Jean Damascène", în R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques* III, Paris, 2000, pp. 1001-1027

IDEM, „Les sommes dogmatiques dans l'orthodoxie grecque", în *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* 107 (2000), pp. 339-345

IDEM, „Le plan de *l'Expositio de fide orthodoxa* de Jean Damascène: deux sources nouvelles", *Actes du XXe Congrès international des études byzantines*, Paris, 2001

IDEM, „Recherches sur la dogmatique orthodoxe: le principe *philosophia ancilla theologiae* et le plan de la *Source de Connaissance* de Jean Damascène", în *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études - Sciences Religieuses* 100 (2001-2002), pp. 367-370

IDEM, „La Quarantaine hiérosolymitaine dans le *De sacris jejuniis* de Jean Damascène", în P. Van Deun (dir.), *Mélanges Jacques Noret* (*Orientalia lovanensia analecta*), Leuven, 2004 (în curs de apariţie)

IDEM, „Un florilège sur le Grand Carême attribué à Jean Damascène", în *Analecta sergiana* 2 (2004)

ERMONI V., *Saint Jean Damascène*, Paris, 1904

FECIORU Dumitru, *Viaţa Sfântului Ioan Damaschin. Studiu de istorie literară creştină*, Bucureşti, 1935

FORTINO Eleuterio F., „Sanctification and deification", în *Diakonia* 17, 3, 1982, pp. 192-200

GRÉGOIRE José, „La relation éternelle de l'Ésprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas", în *Revue d'histoire ecclésiastique* 64, 1969, pp. 713-755

HEMMERDINGER B., „La Vie arabe de saint Jean Damascène et BHG 884", în *Orientalia Christiana Periodica*, 28, 1962

HOECK Johannes M., „Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung", în *Orientalia Christiana Periodica*, 17, 1951, pp. 5-60

HOGAN Joseph, „Our bodily union with Christ", în *Diakonia* 16, 1, 1981, pp. 10-15

ICĂ jr. Ioan I., *„Dialectica* Sf. Ioan Damaschinul – prolegomenă logico-filosofică a *Dogmaticii*", în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Teologie ortodoxă*, 40/1-2, 1995, pp. 85-140

IORDĂCHESCU Cicerone, *Sf. Ioan Damaschin. Studiu patristic*, Iaşi, 1912

JUGIE M., „La Vie de saint Jean Damascène", în *Échos d'Orient*, 23, 1924, pp. 137-161

IDEM, „S. Jean Damascène", în *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VIII, 1924, col. 693-751

KALLIS A., „Handapparat zum Johannes Damaskenos Studium", în *Ostkirchliche Studien*, t. 16, 1967, pp. 200-213

KHOURY Paul, „Jean Damscène et l'Islam", în *Proche-Orient chrétien*, 7, 1957, pp. 44-63; 8, 1958, pp. 313-339

KOTTER Bonifaz, *Die Überlieferung der „Pege Gnoseos" des hl. Johannes von Damaskos*, Studia Patristica et Byzantina, 5, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1959

IDEM, „Johannes von Damaskos", în Gerhard Müller (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, XVII, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1988, pp. 127-132

LANGEN J., *Johannes von Damaskus. Eine Patristische monographie*, Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1879

LECLERCQ H., „Saint Jean Damascène", în *DACL* VII, 1926, col. 2186-2190

LOUTH Andrew, *St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2002

McGIFFERT Arthur C., *A History of Christian Thought. I, Early and Eastern: from Jesus to John of Damascus*, New York, Charles Scribner's Sons, 1932

MERRIL J.M., „Of the tractate of John of Damascus on Islam", în *MW* XLI, 1951, pp. 88-97

MENGES H., *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Münster, Aschendorffische Verlagsbuchhandlung, 1938

MEYENDORFF J., *Hristos în gândirea creştină răsăriteană*, trad. de pr. prof. Nicolai Buga, Bucureşti, EIBMBOR, 1997

NASRALLAH Joseph, *Saint Jean de Damas: son époque – sa vie – son oeuvre*, Les Souvenirs Chrétiens de Damas, 2, Harissa, Imprimerie Saint Paul, 1950

IDEM, „Damas et le Damascène: leurs églises à l'époque byzantine", în *Proche Orient chrétien* 35, 1-2, 1985, pp. 37-58

ODORICO Paolo, „La cultura della Συλλογή: I. Il cosiddetto enciclopedismo bizantino, II. Le tavole del sapere di Giovanni Damasceno", în *Byzantinische Zeitschrift*, 83, 1990, pp. 1-21

PAYTON James R. jr., „John of Damascus on Human Cognition: An Element in his Apologetic for Icons", în *Church History*, 65, 1996, pp. 173-183

RICHTER Gerhard, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos: Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung*, Studia Patristica et Byzantina, 10, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1964

ROZEMOND Keetje, *La Christologie de saint Jean Damascène*, Studia Patristica et Byzantina, 8, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1959

SAHAS Daniel J., *John of Damascus on Islam: the „Heresy of the Ishmaelites"*, Leiden, E. J. Brill, 1972

IDEM, „John of Damascus on Islam: revisited", în *Abr-Nahrain* 23, 1984-1985, pp. 104-118

SCHÖNBORN Christoph von, „La sainteté de l'icône selon Jean Damascène", în *Studia Patristica* 17/1, 1982, pp. 188-193

SCHULTZE Bernard, „Zur Gotteserkenntnis in der griechischen Patristik", în *Gregorianum* 63, 3, 1982, pp. 525-558

STUDER Basilius, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskos*, Studia Patristica et Byzantina, 2, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1956

IDEM, „Saint Jean Damascène", în *Dictionnaire de Spiritualité* VIII, 1974, col. 454-466

SWEENEY L., „John Damascene and Divine Infinity", în *The New Scholasticism*, 35, 1961, pp. 76-106

IDEM, „John Damascene's *Infinite Sea of Essence*", în TU, 81, 1962, pp. 248-263

VOUTILAINEN Martti, „Rôle et limites d'une conception juridique du salut chez Jean Damascène", în *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 62, 1978, pp. 189-209

WEAWER David, „Exegesis of *Romans* 5:12 among the Greek Fathers and its Implications for the Doctrine of Original Sin: 5th-12th centuries", în *St Vladimir's Theological Quarterly* 29, 3, 1985, pp. 231-257

WILSON-KASTNER Patricia, „A note on the Iconoclastic Controversy: Greek and Latin Disagreements about matter and deification", în *Andrews University Seminary Studies* 18, 1980, pp. 139-148

INDICE BIBLIC

INDICE REAL ŞI ONOMASTIC

În colecţia Biblioteca Patristică
au apărut:

Fericitul Augustin, *Despre natura binelui. Contra maniheilor*

Fericitul Ieronim, *Comentariu la Cartea Profetului Iona*

Sfântul Grigore de Nyssa, *Viaţa Sfintei Macrina*

vor apărea:

Origen, *Omilii la Geneză*

Teodor de Mopsuestia, *Omilii catehetice*

Sfântul Ambrozie, *Despre grădina Raiului*

Sfântul Grigore de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*

Sfânta Egeria, *Călătorie la Ierusalim. Jurnal*

Sfântul Roman Melodul, *Imne*

Tertulian, *Despre Trupul lui Hristos*

Sfântul Grigore de Nyssa, *Omilii la Ecclesiast*

Tehnoredactor: Jora Grecea

Imprimat la **Gutenberg**
Tel.: 021 345 09 26; 345 09 27

160.000 lei

BIBLIOTECA PATRISTICA

Colecție binecuvântată
de IPS NICOLAE CORNEANU, MITROPOLITUL BANATULUI

Imnograf neîntrecut, autor de sinteze dogmatice, Sfântul Ioan Damaschin este cunoscut mai ales prin tratatele scrise în apărarea cinstirii icoanelor, chipul său fiind adeseori întâlnit în frescele din bisericile ortodoxe. Despre cele două voințe ale lui Hristos este cea mai răspândită lucrare hristologică a sa, în care formulează învățătura de credință ortodoxă împotriva ereziilor monoenergetismului și monotelismului, întemeindu-se mai ales pe scrierile Părinților Capadocieni și pe cele ale Sfântului Maxim Mărturisitorul. Precizia, claritatea, cunoașterea profundă a surselor patristice, argumentația viguroasă, deopotrivă teologică și filosofică, fac din acest mic tratat o bijuterie a literaturii creștine din toate timpurile.

Traducere din limba greacă de pr. Olimp N. Căciulă
Ediție îngrijită de Bogdan Tătaru-Cazaban